

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم الدراسات العليا

فرع العقيدة



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٣٧٣٤

بشر المريسي وأراؤه الاعتقادية تأثراً وتأثيراً

دراسة نقدية في ضوء مذهب السلف

((رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة))

إعداد الطالبة

أحلام محمد سعيد باحمدان

إشراف الاستاذ الدكتور

بركات عبدالفتاح دويدار

١٦٦٩



١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

٣٧٢٦

المجلد الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وزارة التعليم العالي
جامعة أم القصرى
كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي) :
الأطروحة مقدمة لئيل درجة :
عنوان الأطروحة : ((.....))

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فبناءً على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه - والتي تمت مناقشتها بتاريخ ٥ / ٢ / ١٤٤١هـ - بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة ، وحيث قد تم عمل اللازم ؛ فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه ...

والله الموفق ...

أعضاء اللجنة

المناقش الخارجي

المناقش الداخلي

المشرف - صر المحمّد

الاسم :
التوقيع :
يعتمد

الاسم :
التوقيع :
يعتمد

الاسم :
التوقيع :
يعتمد

رئيس قسم
الاسم :
التوقيع :
يعتمد

الاسم :
التوقيع :
يعتمد

• يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة .

ملخص الرسالة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.. وبعد :
فلما كان بشر المريسي صاحب مدرسة مؤثرة كما أشار إلى ذلك بشكل حاسم شيخ الإسلام ابن تيمية وأمن على قوله من جاء بعده من المنصفين، وقد نفدت آراؤه إلى الفكر الإسلامي من خلال تفننه في التأويل، ومازال التأثير الذي تسرب من خلال تمسك الأشعرية والماتريدية ببعض التأويلات التي هي بعينها تأويلات بشر المريسي، والتي لها امتداد عريض في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي، ومن هنا تنطلق أهمية الموضوع والبحث فيه والذي يتصدى لأصول الانحراف في التصورات العقيدية المتأتية عن طغيان العقل سواء بقصد أم بدون قصد، فجاء في ثلاثة أبواب تسبقها مقدمة وتلونها خاتمة.
أما المقدمة فتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، فمنهج البحث، والدراسات السابقة، ثم خطة البحث.

وأما الباب الأول فهو في بيان ملامح عصر المريسي وترجمة حياته، وبيان منهجه في تقرير العقائد في فصلين وقد تكفل الباب الثاني بجمع آرائه الاعتقادية في تمهيد وأربعة فصول، وأما الباب الثالث والأخير فهو يتحدث عن أثر بشر المريسي، يتصدره تمهيد يضع الخطوط العامة لهذا الباب، ويشير الكثير من التساؤلات التي ترتبط بمشروعية الباب كله وقد جاء في أربعة فصول، وأخيراً جاءت الخاتمة، تحمل خلاصة ما توصلت إليه من نتائج والتي من أهمها مايلي :

أولاً: إن الأحداث التي عاصرها بشر المريسي لم تحتفظ كلها بكل قيمتها في حياته، فبعضها لا يذكر إلا في معرض التاريخ بوصفه أعمالاً تمهيدية في مراحل حياته، إلا أن بعضها مما ساهم بشر في صناعته.

ثانياً: منهج بشر في الاستدلال على العقائد يعتمد على النظر والقياس وماوافق هواه من فهم لكلام الله وأحاديث الرسول ﷺ بعيداً عن فهم الصحابة والتابعين لهذه النصوص .

ثالثاً: له مذهب عام في الصفات يعتمد على نفياها، فعنده لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل، بل ماثم عنده إلا الذات المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها، فهو ينكر أن يكون العلم صفة وجودية قديمة لله تعالى، كما ينفي عنه سبحانه صفتي السمع والبصر، وأن الله متكلم حقيقة، وينكر صفة العلو والنزول، مع تأويل صفة الوجه، واليد والإصبعين والقدم، مع إنكاره الرؤية العينية لله في الآخرة.

رابعاً: تأويلات بشر المريسي تمثل المصدر التاريخي للتأويلات الموجودة والتي تناقلتها الفرق خلفاً عن سلف، باعتباره المحتضن والمتبني والناشر لها.

خامساً: أن بشراً بالرغم من أنه لم يلتق بالجهم إلا أنه تمثل أفكاره وأذاعها.
سادساً: أن بشراً لم يكن من المعتزلة لكن هذا لاينفي أن له تأثيراً واضحاً على معتزلة بغداد خاصة في قضية خلق القرآن والتأثير بقضية تأويل الصفات .

سابعاً: أن مذهب متأخري الأشاعرة، وهم من تسموا بالخلف هو مذهب المريسية، وفي هذا تأكيد على أن تأثير بشر على الأشاعرة إنما ينبني على التطور الذي حدث للمذهب الأشعري والذي استقر عند متأخريهم الذين خالفوا شيخهم أبا الحسن وأئمة أصحابه .

ثامناً: امتد تأثير بشر وأثره إلى عصورنا المتأخرة من خلال بصمته الواضحة على فكر العصر، والذي تبنى تأويلاته، حتى أصبح التشبيه والتجسيم هو تهمة السلفية، ومخاصمة أهل السنة وأهلها هو المعلم البارز لدى الكثيرين.

عميد كلية الدعوة وأصول الدين

أ.د. عبد الله عمر الدميحي

المشرف

أ.د. عبد الله عمر الدميحي

الطالبة

أحلام محمد سعيد باحمدان ١٤٢٦

إهداء

◉ إله من هَمِي سِيلَه على عا لي، فأنست بأبوتَه،

وانتفعت بعلمه وخلقَه وسمته وعشت في ظل
حنانه وحبّه

◉ إله من كان وإزال لها عندي يد .. إله أمي.

◉ إله من طويت عليهم جوانحي وظلوعي،

أخبيء بهم جرحاً خفت أن يواطل نزيغه، بعد
أن كانوا في حياتي خفقة فرح وحب ...
إله أولادي.

◉ لا يسمني إلا أن أقف بين أيديكم وقفة

الشاكرة بين يدي الحسنين .

الباحثة

المقدمة



المقدمة

الحمد لله، اللهم ربنا لك الحمد بما خلقتنا ورزقتنا، وهديتنا، وعلمتنا، وأنقذتنا، وفرجت عنا، لك الحمد بالإيمان، ولك الحمد بالإسلام، ولك الحمد بالقرآن، ولك الحمد بالأهل والمال والمعافة، كبت عدونا، وبسطت رزقنا، وأظهرت أمننا، وجمعت فرقنا، وأحسنست معافتنا، ومن كل مأسألك ربنا أعطيتنا، فلك الحمد على ذلك حمداً كثيراً، لك الحمد بكل نعمة أنعمت بها علينا في قديم أو حديث أو سر أو علانية أو خاصة أو عامة أو حي أو ميت أو شاهد أو غائب، لك الحمد حتى ترضى، ولك الحمد إذا رضيت، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فمما لاشك فيه أن دور العلم في البلاد الإسلامية تقف على مفترقي طريق، وهي حقيقة قائمة وقائمة، ولعل منبعها الاختلاف في الأسس والمنهج، وهو اختلاف دقيق بكل أسبابه وتفصيله، تؤكد الكثير من الدراسات الموجودة في الساحة اليوم، والتي تبحث في العقيدة أو في جانب من جوانبها، أو تناقش بعض الفرق المخالفة، أو تتناول شخصية من شخصياتها، والكل يتحرك بإيجاء من فكره المسبق ممثلاً معتقده من خلال هذه الدراسة، والأمر يحكمه التعصب بعيداً عن التجرد الذي تفتت تحت رحي الاختلاف، وغمس الآراء في مزيد من إرهاب الفكر .

والأمر بعد ذلك يتمحور في الوقوف عند فلسفة الإسلام على طريقة المتكلمين باعتباره التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية، ابتداءً من مشايخها القدامى - على حد تعبير الدكتور النشار - وتلاميذه مثل: محمد عبد الهادي أبو ريده، وانتهاءً بمجموعة الشباب الباحثين الذين أخذوا على عاتقهم تولي أمر فلسفة الإسلام، وتوجيه الحياة الروحية الإسلامية فيها أمثال: الدكتور عمار الطالبي، والدكتور فتح الله خليف



وغيرهم كثير ممن جاءوا بعدهم، يؤكدون على كونهم مدرسة كبيرة تؤدي عملها أمام ضمير العالم الإسلامي - على حد تعبيرهم - فهل كان المفكرون غائبين؟ أم أن الفكر هو الذي غاب؟؟

والكلام يؤكد جدلية تكمن وراء هذه الأبحاث في مظهرها ووجودها .

والعجب بعد ذلك أمام سيل هذه الدراسات التي تحاول كسب الإصغاء لها ولفكرتها التي تناصرها من أجل أن تغنم شيئاً بعيداً عن الخط السلفي الأصيل، يؤكد عدم ربط هذه الأبحاث بمنهج السلف المعتمد على الأصول من الكتاب والسنة، ودون تصدي للانحراف، فضلاً عن إبطاله وتفنيده دعاوى أصحابه، ونحن لا يعيننا مجرد السرد وعرض الآراء تحت اسم الإسلام، فضلاً عن أن يعطوا مكانة ويؤوا منزلة بكونهم رواد فكر ومؤسسي حضارة - لا يعيننا ذلك بقدر ما يعيننا الوقوف على أصالة الفكر من خلال ميزان السلف الدقيق، فيقوم كل شيء، وكل أحد من خلاله؛ لنحدد أمية النفس أو وعيها، ونحدد القاعدة التي يقف عليها الجميع، وهي تحمل المفاهيم وتوضح النوايا؛ بل وأنا أزعم أن مثل هذه الدراسات قد تعيق أهدافاً رئيسة عندنا، حين نهمل أخطاءهم ونشيد بفكرهم.

وبهذه السطور لا نريد أن نقلل من قيمة الدراسات السابقة، لكن الطريق الذي قطعه كبار الكتاب والأساتذة في علم العقيدة طريق طويل حقاً، وهو في الحقيقة تلخيص لمسار بالغ الدلالة في ثقافتهم العقدية، منذ ابتداع الأفكار، والانحراف بها عن خطها الأصيل، فموقف المحاكاة هو موضع التساؤل، الذي هو في جوهره إحياء لآراء المريسي، فأراؤهم حبلى بأفكاره وإذا قلنا ذلك، فهذا لا يعني أن الأمر بكلياته وجزئياته يخضع للتأثر، لكن هناك قاعدة مشتركة لكل هذه الأفكار، يؤكد ذلك كون بشر صاحب مدرسة جريئة ومؤثرة كما أشار إلى ذلك بشكل حاسم شيخ الإسلام ابن تيمية، وأمن على قوله من جاء بعده من المنصفين، وإن كان الأمر يمثل صياغة مختصرة، إلا أننا نؤكد في ضوئها - وهذا ماسيكون واضحاً من خلال



البحث إن شاء الله - أن بشراً ترك أثراً كبيراً من بعده سواء على من أخذ منه مباشرة، أم من تأثر به بطريق غير مباشر، وقد أخذ هذا التأثير صوراً مختلفة سواء من خلال الهجمة الشرسة على أهل السنة والجماعة واتهامهم بالتشبيه والتجسيم، أم من خلال أهم وأخطر الأبواب، باب التأويل في الصفات، والتي تصدرها قضية كلام الله المرتبطة بقضية خلق القرآن، لاسيما وأن خطورتها مرتبطة بالكلام في ذات الله سبحانه وتعالى. مع الوضع في الاعتبار أن الفكر الذي أثر به بشر على من جاء بعده، انقسم قسمين:

قسم لم يكن من فكره بل تبناه بشر، وتوكل به، ينفث فيه ويذيعه، حتى ثبته في دوائر الفكر والنقاش، فكان فيه وارثاً لما أسسه الجعد، ودعمه الجهم.

وقسم كان من صنعه وابتداعه، وفي كلتا الحالتين كان هو المؤثر؛ لأن التأثير لا يكون بالفكرة المبتكرة وحدها، وإنما يتم أيضاً بالقدرة على نشر هذه الفكرة وشرحها ودعمها وتبنيها.

وقد نفدت آراءه إلى الفكر الإسلامي من خلال قضيتين هامتين :

١- قضية التأويل عامة .

٢- قضية القول بخلق القرآن خاصة .

وعبر شروح تلاميذه، ثم من خلال من تأثروا به بعد ذلك فخلطوا بين ما يردد، وأضافوا عليه، مما جعل أئمة السلف ينسبون الكثير ممن تجهم إلى بشر المريسي، كما فعل الإمام أحمد، والشيخ ابن تيمية - رحمهما الله -.

وما زال التأثير، الذي تسرب من خلال تمسك الأشعرية والماتريدية ببعض التأويلات التي هي بعينها تأويلات بشر المريسي، والتي لها امتداد عريض في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي.

ومن هنا تأتي قيمة الوقوف عند أفكار بشر، فهي لم تكن مقصودة لذاتها، فالجتمع الإسلامي كان رافضاً له ولأفكاره، فلما تغلغت آراؤه وأقواله عن طريق إدخالها في المذاهب التالية، وتبني الماتريديّة ومتأخري الأشاعرة لها، صار خطرهما يهدد عامة المسلمين، خاصة فيما يتعلق بقضية الصفات كمسألة العلو والاستواء والصفات الفعلية؛ كالنزول والحيء والغضب والرضا، والصفات الخبرية كاليد والوجه، وغيرها.

فلاشك أن لبشر المريسي تأثيراً على الفكر الإسلامي، ويرجع ذلك إلى تفننه في التأويل، والذي ترك بصماته واضحة على فكر العصر، حتى أضحى التشبيه والتجسيم هو تهمة السلفية، ومخاصمة السنة وأهلها، هو المعلم البارز لدى الكثير، كل ذلك ندركه بعد قراءة الكثير من الكتب، والأبحاث المطروحة حول التجديد والعصرانية والعقلانية، فما تكاد تقطع شوطاً في قراءة تلك الصفحات حتى تحس أنك تعيش في أجواء الفكر الذي غذاه بشر المريسي.

كثير من الأفكار التي التقيت بها هناك عنده، تلتقي بها هنا - مع فارق واحد- أنها ربما كانت تعيش هناك على هامش الفكر، وهي هنا تعيش في الصميم منه، في جو واضح من التأثير، وهذا سيكون ظاهراً جداً من خلال الباب الثالث وخاصة مايتعلق فيه بالفصل الرابع .

ومن هنا تنطلق أهمية الموضوع الذي نحن بصددده، فالكثير من الأبحاث تدعو للعودة إلى الإسلام بمنابعه الصافية على منهج أهل السنة والجماعة، وتناقش قضايا جمّة كلها تصب في هذا الاتجاه، وهذا البحث جاء متأخراً عنها؛ لأنه يمثل الخطوة التي تسير معها إن لم تكن قبلها، على طريقة أما قبل، بعد أن قالت أكثر الأبحاث أما بعد .. فهو يمثل أصول الانحراف في التصورات العقديّة والمتأنيّة عن طغيان العقل سواء بقصد أم بدون قصد، وعليه : فأسباب اختيار هذا الموضوع تتلخص في الآتي:

أولاً: حظيت الدراسة المذهبية لمنهج السلف بعناية الكثيرين، قدامى ومحدثين، أما أصول الانحراف التصوري العقدي، وهو الخطوة السابقة، فلم تنشط له أ قلام



الباحثين إلا قليلاً، ومن ثم ظل الكثير من جوانبه مطوي الصفحة، مظلم الحواشي مع أنه، وكما قيل: لا يعرف الإسلام من لم يعرف الجاهلية، لهذا أثرته بالدراسة، وأفرغت فيه جهدي، علي بذلك أساهم في وضع يدي على الداء، ولعل حصيلة هذا البحث تقنع البعض بالانسحاب، وتعطيهم القدرة على استرجاع وجه الفكر الحقيقي، فينجح في استعادة صفاء الآراء، وماسرق من الأفكار والعقول، فالأهم في نتائج الأفعال أن تتمخض عنها رؤية واضحة فتتصف السلفيين أهل السنة والجماعة، مهما كانت المسافة بعيدة.

ثانياً:

نجد الكثير من طلاب العلم وطالباته يهتمون بأعلام السنة، وكتبهم وآثارهم، ويتجنبون أهل الأهواء والافتراق والبدع مع أن كشفهم، وبيان أساليبهم، وفضحهم مطلب أساسي لا يقل عن سابقه ولا يستغنى عنه، والمريسي إلى الآن لم تجر حوله دراسة متكاملة تحدد هويته، فقد يعرف البعض جزءاً من فكر بشر، ومعظم المثقفين، لاتسمع منهم عند سماع اسمه أكثر من عبارة "المريسي صاحب الحيدة" ثم لاشيء بعد ذلك، وبالعودة إلى المصادر، وبحث الموضوع من مظانها؛ يكشف وجه الحق في الموضوع، فقد يتهمه البعض في صحة آرائه السياسية، أو الدينية، أو مبدأه الفكري، لكن تبقى دراسة الأسس التي تقوم عليها التهمة؛ لأنه يمثل ويصور قضية تحسن مناقشتها بالتفصيل خاصة، أننا سنراه يوجه الأشخاص والتيارات، وهي التي كانت تسير المريسي في فكره المطروح.

ثالثاً:

إن فكر بشر يمثل مرآة للرأي المطروح حالياً، والذي يردده طائفة من أبناء العربية والإسلام في كثير من الأقطار، فتتجلى فيها نزعات الرأي لدى المريسي مما يؤكد أن الحاضر مرتبط بالماضي، وما يوجد عند بعض الفرق اليوم الذين برزوا بأفكارهم خاصة في النصف الثاني من هذا القرن، مرتبط بالجلذور الفكرية لمدرسة المريسي، وفي هذه الدراسة بيان للروابط بين القديم والحديث،



وخاصة فيما يتعلق بنقاط التشابه والتلاقي، فإذا كان التأويل ومحاربة النصوص أصل في فكر المريسي فإنها في فكر مَنْ بعده أصل وروح وطبع.

رابعاً: أهمية الموضوع تكمن في كونه يضع المتبنين لفكره مباشرة أمام الحقيقة والواقع، لعلهم يدركون فداحة ما يردد من خلال أصوله وأهدافه، فينفرون منه، كما نفر النشار من فكرة ربط اسم المريسي بشيوخ الأشاعرة في شيء من الحماسة جاوز به القصد، لكنها الحقيقة التي يؤدي تجاوزها إلى الوقوع في الزلل، وهنا تكمن خطورة الموضوع فقد ألقى بشر بالأفكار والتأويلات، ينفعل بها من بعده، فإذا ارتفع صوتها، لم يفرق المتأخرون بين كون حرارة الفكرة نابعة من واقعهم وضميرهم وعقلهم أم هي متبناه، فتهدف لها وهي في الواقع تهدف لواضعها ومبتدعها .. بشر المريسي.

خامساً: إن الأفكار المطروحة والمعروفة ببعدها أو بقربها عن فكر السلف، لكنها في كلتا الحالتين لا تطابقه ولا تسير على خطاه ... هذه الأفكار قد يكون دافعها عقيدة تحمل حساسية فكرية معينة، يقودها حسن الظن بما يحمل، والثقة به، وأنه هو الحق، وقد يكون مدفوعاً بفكر معين، وتصحيح موقف المريسي ودافعه من خلال الدراسة ربما كان ذا قيمة في بيان وصفه، ودوره، وحججه للكثيرين من أصحاب الفكر .

سادساً: تكمن أهمية الموضوع في كونه دراسة كاملة لتلخيص جيد وصياغة مختصرة وردت عند شيخ الإسلام، وذلك باستخلاص اتجاهات بشر، والاستشهاد عليه. ومصادري في الكتابة .



منهج البحث :

إذا لم يكن بدٌ من طرح طريقة الكتابة ومنهجها، فيأني أذكر باديء ذي بدىء، أن طبيعة الدراسة تستدعي التفصيل، والعناية بالدقائق والإحاطة بالفروع، والاهتمام بالملايسات، والميل إلى الشرح، وقد يرى البعض غير ذلك، إلا أنه وكما قيل : التفصيل إذا سلم من اللغو كان كالإجمال إذا بريء من الإخلال، والأمر بعد ذلك يتضح من خلال الخطوات التالية :

أولاً: حيث إن بشر المريسي لم تكن له مصادر منسوبة ومباشرة وهي من قبيل المفقود، فقد اعتمدت في استخلاص عقيدته، وبيان مذهبه على الكتب التالية، والتي يعول عليها ويوثق بها:-

١- رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد للإمام الدارمي، وجعلته المصدر الأساسي؛ لأن مؤلفه ممن عاصر بشر المريسي، وتعرض لآرائه تفصيلاً، ورد عليها، وربما يقول لنا قائل: إن الدارمي هناك يرد على المعارض، ويوجه الخطاب له، فمن أين أتى لك أن هذه آراء بشر؟؟

فأقول: هناك مجموعة مؤكدات والتي منها :

١ - إن الدارمي يقرر صراحة، وهو يرد على المعارض إنما يرد على بشر؛ لأن المعارض ما كان ينقل، ولا يفسر إلا بآراء بشر، فيقول : " الحمد لله قبل كل كلام، وله الحمد في كل مقام، وعلى محمد صلوات ربنا وعليه أفضل السلام، أما بعد : فقد عارض مذاهبنا في الإنكار على الجهمية ممن بين ظهريكم معارض، وانتدب لنا منهم مناقض، ينقض ماروينا فيهم عن رسول الله - ﷺ وعلى آله وأصحابه -، بتفاسير المضل المريسي -بشر بن غياث - الجهمي، فكان من صنع الله لنا في ذلك المعارض على كلام بشر، إذ كان مشهوراً عند العامة بأقبح الذكر،



مفتضحاً بضلالاته في كل مصر؛ ليكون ذلك أعون لنا على المعارض عند الخلق وأنجع لقبول الحق ومواضع الصدق، ولو قد كنى فيها عن بشر كان جديراً أن ينفذ عليهم بعضه في خفاء وفي ستر. ولم يفتن له من الناس إلا كل من تبصر، غير أنه أفصح باسم المريسي وصرح، وحقق على نفسه به الظن وصحح، ولم ينظر لنفسه ولا لأهل بلاده ولم ينصح، فحسب امرئ من الخيبة والحرمان وفضيحة في الكون والبلدان أن يكون إمامه في توحيد الله بشر بن غياث المريسي، الملحد في أسماء الله، المعطل المفترى لصفات ربه، الجهمي^(١).

٢ - إن المعارض نفسه ينص على أنه يروي عن بشر المريسي قراءة منه، يقول الدارمي: "فروى المعارض عن بشر المريسي قراءة منه بزعمه، وزعم أن بشر قال له أروه عني..."

٣ - حين يكون الرأي متعلقاً بالمعارض فقط ولا يمثل رأي المريسي، فإن الدارمي ينص على ذلك كما في صفة الأصابع، وهو يرد على تأويلها، فيقول: "مع أن المعارض لم يقنع بتفسير إمامه المريسي حتى احترق لنفسه فيه مذهباً خلاف ما قال إمامه"^(٢).

كما أن الكلام حين يكون تابعاً لغير المعارض، وشيخه المريسي، فإن الإمام الدارمي - رحمه الله - ينص على ذلك أيضاً تمييزاً للأقوال، فلا ينسب الكلام إلا لمن قاله وعرف به، وهذا واضح في النص التالي: "ثم ادعى المعارض أنه انتهى إلى هاهنا السماع من بشر، قال: ثم ابتدأنا نقول في حكايات ابن الثلجي"^(٣)، ثم ماورد بعد ذلك عن ابن الثلجي لا يخلو من آراء بشر؛ لأن ابن

(١) ص ٣٥٩ ومثل هذه الإشارات كثيرة، كما في ص ٣٦٠، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٣.

(٢) ص ٣٨٣-٣٨٤ من كتاب الدارمي.

(٣) ص ٤٢٠ من كتاب الدارمي.



الثلجي أيضاً تلميذ لبشر ويروي عنه، يقول الإمام الدارمي : " حكيت أيها المعارض عن ابن الثلجي أنه قال: ناظرت بشراً المريسي في العرش ... " (١) ولذلك قال الإمام الدارمي معلقاً: " ويلك أما وجدت شيخاً من أهل الإسلام، وأهل العلم الذين أدركت أجود إيماناً بالعرش من بشر، وأحسن معرفة له... " (٢).

وأنا لم أعتمد جميع أقوال ابن الثلجي على أنها آراء المريسي إلا مانص عليه الإمام الدارمي .

٢ - كتب العقيدة السلفية المسندة مثل :

(أ) الرد على الجهمية ، للإمام الدارمي :

فالإمام الدارمي حين يرد على الجهمية في كتابه المشهور " الرد على الجهمية" إنما يرد من بينهم على بشر المريسي، والذي يعتبره واحداً منهم لاشك في ذلك، وهذا يؤكد ما أورده تحت عنوان : "باب الاحتجاج في اكفار الجهمية" ثم يروي تحت هذا الباب سماعاً بقوله: " سمعت محمد بن المعتمر يقول: سمعت زهير بن نعيم يقول: سئل حماد ابن زيد وأنا معه في سوق البصرة عن بشر المريسي فقال: ذاك كافر". وفي نص آخر : "قال أبو سعيد : وبلغني عن يزيد ابن هارون أنه قال: الجهمية كفار، وقال: حرضت غير مرة أهل بغداد على قتل المريسي" (٣).

(ب) الرد على الجهمية، للإمام أحمد بن حنبل:

فقد أشار الإمام أحمد في أقدم كتاب بين أيدينا حول الرد على الجهمية، إلى أن جهم بن صفوان قد أثر في عدد كبير من أصحاب أبي حنيفة، فيقول عن

(١) ص ٤٣٤ من كتاب الدارمي .

(٢) انظر: ص ٣٨٣، ٣٨٤، ٤٢٠، ٤٣٦، ٤٣٤، ٤٣٥ .

(٣) انظر المصدر بتحقيق : بدر البدر ، ص ١٧٧، ١٧٨ .



جهم: " كان كافراً، وكان من المشبهة، فأضل بكلامه بشراً كثيراً، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة ... " (١).

ثم نجد ابن حزم يشرح من هم المقصودون بأصحاب أبي حنيفة: فيقول: "وأصحاب الرأي في العراق هم أصحاب أبي حنيفة منهم محمد بن الحسن، وأبو يوسف بن محمد القاضي ... وبشر المريسي ... " (٢).

(ج) كتاب السنة ، للإمام أبي عبدالله بن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل، والذي عقد مبحثاً خاصاً عن بشر تحت عنوان " ما حفظت في جهم وبشر المريسي ":

ويتلخص في سوء رأي العلماء فيه، كما غمزه بعضهم بولائه للمسيحية، وكرهيته وجرأته على رسول الله ﷺ وإنكاره رؤية الله في الآخرة، بل واتهم أباحنيفة به، وأنه من أتباعه، حين أورد الإمام عبدالله بن أحمد بن حنبل عن أبي جعفر بن سليمان أنه قال: " كان والله أبوحنيفة كافراً جهمياً يرى رأي بشر بن موسى، وكان بشر بن موسى يرى رأي الخوارج، وقد علق محقق الكتاب، د. محمد بن سعيد القحطاني - حفظه الله - قائلاً "هذا الخبر لا يصح إذ المريسي يقول بخلق القرآن، وقد صح بسند جيد عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أباحنيفة ستة أشهر فاتفق رأينا على أن من قال القرآن مخلوق فهو كافر".

ثم قد ثبت أن المريسي يجحد أن الله في السماء وأبوحنيفة - رحمه الله - كفر قائل ذلك فكيف يقال بعد ذلك أن أباحنيفة يقول بقول بشر (٣).

(١) انظر المصدر، بتحقيق: عبدالرحمن عميره، ص ١٠٤.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ٤٦/٢. موقف الخلفاء العباسيين من أئمة

أهل السنة، عبدالحسين علي أحمد، ص ١١٤.



وأنا أقول : الأمر قبل ذلك كما ورد في النص أن المقصود هو بشر بن موسى حين قال: "يرى رأي بشر بن موسى" فإن كان النص صحيحاً، فبشر ليس ابن موسى، ولم يرد في نسبه اسم موسى وإنما هو : بشر بن غياث المريسي، فاعل كلمة المريسي صحفت إلى موسى، وإن كان، فأنا أقول بعد ذلك: إن الأمر بعيد، فكيف يرى أبوحنيفة رأي بشر، والراجح أن بشراً، وأباحنيفة لم يلتقيا، وحتى على الرأي الذي يقول باللقيا، فملتأثر هو المريسي حيث حضر نبذاً في بداية حياته من مجلس أبي حنيفة، كما سيأتي.

(د) كتاب الرد على الجهمية ، للإمام أبي عبدالله عبيدالله بن محمد بن بطه العكبري الحنبلي، تحقيق: د. يوسف الوابل، وفيه إشارات كثيرة إلى بشر المريسي، كأحد العناصر، والرؤوس الجهمية الكبيرة، والتي أثرت فيمن عاصرها أو فيمن جاء بعدها؛ كاللفظية ورئيسهم الكرايسي . مع التشديد في القول لمن كان مؤتماً به، حيث قرر وصرح هناك أنه أحد رؤوس الكفر، وأئمة الضلال الذين جحدوا القرآن، وأنكروا السنة، فقد رد كتاب الله وسنة رسول الله، وكفر بهما جهاراً وعمداً، وعناداً وحسداً، وبغياً وكفراً، ثم قال: وسأبثك من أخباره وسوء منهجه وأقواله مافيه معتبر لمن غفل، ثم شرع -رحمه الله - يفصل ذلك، والذي يتمحور في :

- إنكاره أن الله في السماء، وأنه ليس في السماء شيء، مع مناقشته في قضية القول بخلق القرآن، وتحذير العلماء منه وتكفير العلماء له، والتحريض على قتله، واستحلال دمه ولعنه، واتهامه بالزندقة، وعلم الكلام.

- اتهامه باليهودية مباشرة، وغمزه بالنصرانية .



- وصف نهايته وخاتمته السيئة .
- الرد عليه شعراً والتحذير منه^(١).

٣ - كتب الفرق والعقائد (القديمة) مثل :

(أ) مقالات الإسلاميين، للأشعري :

حيث أورد رأيه في الإيمان، والمعصية وهل هي كبائر أم لا، وحكم مرتكب الكبيرة، ورأيه في صفة الإرادة لله سبحانه وتعالى^(٢).

(ب) الانتصار والرد على ابن الراوندي، للخياط:

وفيه تأكيد على أنه ليس من المعتزلة، وأنه جهمي^(٣)، مع تعليقات د. نيرج على ذلك^(٤).

ج - الملل والنحل، للشهرستاني:

تكلم فيه عن رأي المريسي في الإرادة ومخالفته للمعتزلة، ورأيه في أصحاب الكبائر^(٥).

(د) البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، للسكسكي:

تعرض فيه إلى :

- أصل يهوديته واستعانه بالتوراة؛ للتلبس على المسلمين في القرآن .

(١) انظر: ٢/٨٤-٨٥، ٢٩٦.

(٢) ص : ١٤٠، ١٤٣، ١٤٩، ٥١٥ .

(٣) انظر: ص ٨٩ .

(٤) ص : ١٧٥ .

(٥) انظر: ١/٩٠، ١٤٣-١٤٤.



- وأنه في الصفات على مذهب جهنم، مع عرض رأيه في الإيمان، وقوله في أفعال العباد، وهو رأي خطأ تفرد به السكسكي حين قرر أنه موافق فيه للمعتزلة، والصواب أنه خالف المعتزلة في ذلك حتى أكفرته^(١).

هـ- كتاب فرق الشيعة، للنوبختي والقمي:

أشارا إلى تشييعه لعلي بن أبي طالب - عليه السلام - وأنه كان مصيباً في حربه طلحة والزبير وغيرهما، وأن جميع من قاتل علياً - عليه السلام - وحاربه كان على خطأ، ووجب على الناس محاربتهم مع علي مع سرد الأدلة على معتقدهم^(٢).

ز- كتب شيخ الإسلام ابن تيمية:

اعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية، بشر المريسي ممن قعدوا لمذهب الجهمية، ودافعوا عنه ونشروه، كما اعتبره من شيوخ الجهمية، وقد أفرد له وللدرد عليه صفحات طويلة في مواضع متعددة من كتبه كالدرء، الذي قرر فيه أن بشراً من أئمة النفاة الجهمية مع تحديد موقفه مما جاء عن الرسول ﷺ، وأقوال السلف في تفسير القرآن وأصول الدين، وما بلغ عن الرسول ﷺ.

مع إثباته أن بشراً ممن يقر ويثبت القدر، ومع ذلك فقد ذمه العلماء ومنهم: الإمام أحمد؛ لأقواله الأخرى في إنكار الصفات، والأفعال المبني على دليل الأعراض.

كما رد عليه في قوله بطريقة الأعراض وحدثها ولزومها للأجسام، وأن ما استلزم الحادث فهو حادث، وأن الأنبياء قد دعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريقة مع تحديد موقفه من النصوص وتقديمه هواه وعقله عليها،

(١) انظر: ص ٣٦.

(٢) انظر: ص ٢٥.



واستشهاده بالموضوعات وخلطه بينها وبين الأحاديث الصحيحة، ثم تأثيره على شيوخ الأشاعرة بتأويلاته كابن فورك، كما ينقل ابن تيمية - رحمه الله - تكفير العلماء له والتحريض على قتله مع الرد على تأويلاته في الصفات معتمداً على ما عند الدارمي في الرد^(١).

كما أنه عاد - رحمه الله - ليؤكد من خلال منهاج السنة على ماسبق، مع عرض رأيه في الاجتهاد وشذوذه حين قرر أن الخطأ فيه مرتبط بالإثم^(٢). وأخيراً في كتاب الموافقة تفصيل لرأيه في الصفات، مع التعليق والشرح والتوضيح^(٣).

٥- نلبيس ابليس، لابن الجوزي :

أشار ابن الجوزي، إلى جهمية بشر، وأنه رئيس فرقة، حين عدد فرق الجهمية، فقال: انقسمت الجهمية إلى اثنتي عشرة فرقة، ومنها: المرسية الذين قالوا أكثر صفات الله مخلوقة.

٦ - كتب التراجم والطبقات :

- مثل الطبقات الكبرى لابن سعد، والتاريخ الكبير للبخاري، وتذكرة الحفاظ للذهبي، وسير أعلام النبلاء للذهبي، وغيرها من كتب التراجم.

- ومنها كتب التاريخ، مثل الكامل في التاريخ لابن الأثير، والبداية والنهاية في التاريخ لابن كثير.

(١) انظر: ٣٢/٧، ٣٤، ٢٧٥، ٢٧٨، ١٠٠/١-١٠١، ٢١٨/٥، ٢٣٦-٢٣٧، ٥١/٢، ٦٠، ٦٦، ٧٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٧٦.

(٢) ٨٥/٥.

(٣) ٢٦/١ وما بعدها.



- كما اطلعتُ على بعض الدراسات الأدبية، والتاريخية الحديثة مثل: فجر الإسلام، لأحمد أمين، وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، وتاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين .

٧ - كما اعتمدت على المصادر القديمة، إلا أنني لم أغفل الكتابات المعاصرة، وخاصة والأمر مرتبط بالحاضر، ويتأكد ذلك في الباب الأخير، هذا فيما يتعلق بالمصادر التي تطرقتُ لآراء بشر وأفكاره، وهناك الكثير منها كان يجمع بين إيراد أفكاره ونقدها، وكان فيها القديم والحديث، ونقلني من تلك المصادر على قسمين:

- نقل بالنص وكنت أضعه بين قوسين صغيرين تمييزاً له عن غيره وذلك في حالة عدم التصرف في النص.

- وأما عند التصرف فيه بتبديل الألفاظ، واستخلاص الفكرة، فكنت أشير في نهايتها إلى المراجع والمصادر التي وردت الفكرة فيها.

وإذا كان للفكرة أكثر من مصدر، كنت أحاول غالباً ترتيب المصادر حسب التسلسل الأبجدي، وكنت أميل إلى تمييز كون الفكرة منصوباً عليها بوضوح في بعض الكتب المتأخرة، ومشاراً إليها في كتب متقدمة، وذلك بتقديم المصدر الذي صرح بذكرها على غيره، ولكني خشيتُ الخروج عن منهجي الذي التزمتُ به، واعتمدته على طول البحث .

ثانياً: عرض الآراء والحجج في شرح واضح ، وتنسيق متكامل يضم مائتاً من الأقوال، والأدلة في مختلف الكتب بحيث تصبح نسقاً متكاملًا في كل موضوع، مع التزام الموضوعية في البحث، والبعد عن التعسف في إصدار الأحكام والتدوين، معتمدة على المنهج التاريخي، واجتناب التعقيد الكلامي



الجاري على قواعد المنطقيين، وقد حاولنا أن نخرج من كل مبحث بفكرة واضحة عن موضوعه بمقدار مانستطيع أن نحيط بمحدود الموضوع.

ثالثاً: في الردود على بشر المريسي لم أتقيد بمن رد عليه مباشرة كالدارمي، والشافعي، وغيرهم، وإنما عولت معهم على رجال السلف ممن عاصروهم أو جاء بعدهم، حيث كانت لهم جهودهم وآراءهم حول كل مسألة؛ بياناً للجهود المتواصلة في الدفاع عن الإسلام، ومقاومة الأفكار الشاذة والاتجاهات المنحرفة.

رابعاً: وحتى يؤدي البحث دوره المنشود لم أعمد لما هو متعارف عليه من عرض ونقد، وإنما صاحب ذلك الاتجاه لسير مداخل التأثير والتأثير، وقد يكون هذا هو الجديد في الدراسة، فقد كان التخطيط يشتمل على استعراض الفكرة عند بشر، ثم البحث في أصولها ومدى تأثيره فيها بمن سبقه مع الإشارة إلى كونها غير مسبوقة إن تأكد ذلك، ومن ثمّ تتبع سيرها إلى وقتنا الحاضر، على طريقة بمن تأثر وفيمن أثر، وهذا خاضع لعنوان الرسالة .. "بشر المريسي، آراؤه الاعتقادية تأثيراً وتأثيراً، دراسة نقدية في ضوء مذهب السلف"، وفي النهاية، وحتى يتحقق أحد الأهداف الرئيسة للبحث يأتي الرد على رأيه، وفكره مع توضيح رأي علماء السلف في المسألة .

خامساً: عزوت الآيات إلى سورها .

سادساً: خرّجت الأحاديث والآثار الواردة في الرسالة من مظانها، فإذا كان الحديث في الصحيحين، أو في أحدهما، فإنني أكتفي بتخريجه منهما، أو من أحدهما، فإن لم أجده فإنني أخرجه من كتب السنن والمسانيد وهذا قليل جداً.

سابعاً: ترجمتُ للأعلام الذين ورد ذكرهم في الرسالة عند أول مناسبة، واستثنيتُ من ذلك مشاهيرهم.



ثامناً: عرّفتُ ببعض الفرق، والطوائف الواردة.

تاسعاً: علقتُ على ما رأيت أنه يحتاج إلى إيضاح.

عاشراً: شرحت الألفاظ الغريبة.

حادي عشر: دوّنتُ المصادر والمراجع، بذكر اسم الكتاب، فالمؤلف، ثم معلومات

النشر الخاصة بكل مرجع في الحاشية عند ذكره في أول مناسبة، وبعد ذلك

أكتفي بالإحالة إليه ذاكرة اسم الكتاب، والمؤلف، والصفحة.

ثاني عشر: وضعت فهرس للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والشعر، والفرق،

والطوائف، والأعلام، والأماكن، والكتب والمراجع، والموضوعات.



الدراسات السابقة:

- هناك كتاب " الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف " للدكتور محمد محمود أبورحيم، الذي نال به درجة الماجستير عام ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ثم طبع في دار الكتاب العربي، بيروت عام ١٤١٠هـ-١٩٩٠م حيث تناول فيه سيرة بشر المريسي وبعض أفكاره، بطريقة سريعة حاسمة، بعيداً عن قياس مساحات الأفكار، وتفسيرها وتحليلها والاكتفاء بالتحرك بينها بعد طرقها، وأحسب أننا لانبعد عن الصواب إن قلنا إنها شيء شبيه بالترجمة فلا يخرج عنها، وهذا ما عنون به فصله الرابع حين قال: " ويشتمل على ترجمة بشر المريسي "، وهذا ما يتمشى مع طبيعة البحث، الذي ينصب على فكر الإمام الدارمي، فجاء ذكر المريسي عرضاً باعتبار فكره هو أحد اهتمامات الإمام الدارمي، والذي كان يرد على الجهمية والمعتزلة بعامه، وهو رصد مؤقت بعيد عن التأمل، خاصة وهو يخلط بين أفكار بشر، وأفكار ابن الثلجي، والمعارض كما في صفة الضحك، والتي لم يرد أي إشارة فيها تنص وتؤكد على أنها من رأي بشر.

- كما أن هناك دراسة أخرى مختصرة من قبل د. رشيد بن حسن الأملعي، قام بها وهو يحقق كتاب النقض، والمسمى " نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد " تناول فيها عصره، وسيرته، وبعض أفكاره بشكل أوسع مما تناولها به د. " أبورحيم " إلا أن الدارسين قد غاب عنهما بعض جوانب فكره مما قلل من وضوح الصورة وتكاملها، وتلك أمور تفرضها سمات بحثيهما.

- ثم جاءت مقالة الدكتور خالد العسلي تحت عنوان: " بشرا المريسي وآراؤه الفلسفية " ينطلق فيها بعيداً عما نحن بصدد، حين جعل محور المقالة كون بشر أحد المتبنيين والشارحين للأفكار الفلسفية، والدينية في القرآن، ومحاولة تأويلها، ومن هنا جاء استعراض الأفكار على طريقة المتكلمين، تتقصى أفكاره وتصورها مكسباً في عالم



الفكر، يعرض من خلالها في قفزات سريعة إلى اسمه ونسبه ووفاته، ثم بدايته العلمية التي جاءت مهمة بالحديث والفقه؛ ليشتهر بعد ذلك بعلم الكلام والفلسفة، ثم تطرق لأبرز القضايا التي عالجها، واشتهر بها في الصفات تنزعمها قضية خلق القرآن مفلسفاً احتياجاتها فيستعرضها صفة صفة بعيداً عن التأمل، ثم تعرّض لقضية الجبر المرتبطة بالقدر، حيث لم تكن واضحة عند صاحب المقالة، وهو يشرح عقيدة المسلمين بعامة في أفعال العباد، وينقل اعتقادهم فيها: أن ليس للعبد فعل على الحقيقة، بل الفاعل هو الله تعالى، وموجد أفعال العباد هو الله تعالى، ما لهم منه اختيار، وما ليس لهم فيه اختيار، ولذلك عنون الجزئية بالجبر وأن بشراً من الجبرية المتوسطة على حد تعبيره، ثم تعرض لرأيه في الإيمان ومرتكب الكبيرة، كل ذلك في حوالي ثلاث عشرة صفحة من القطع الصغير، كان دوره فيها استعادة ما كتب مع إسقاط جوانب كثيرة يتضح من خلالها مدى قرب آرائه أو بعده من عقيدة السلف، فجاءت مقالة متراخية.



خطة الموضوعات :

البحث هو مجموعة أبواب تتسّم عدداً من الفصول المتفرقة، يلخصها العنوان المتقدم، ويحتوي الموضوعات التالية بعد المقدمة :

- ملامح عصر المريسي، وترجمة حياته، وبيان منهجه في تقرير العقائد.
- آراؤه الاعتقادية، تأثيراً وتأثيراً، مع الرد عليه ورأي السلف في القضايا المطروحة.
- أثره في المعاصرين.

فهو من حيث الموضوع يلخص الجذور الفكرية والتاريخية لتيار يصُطلي بناره، يقوم على تقديس العقل، وتقديمه على نصوص الكتاب والسنة، ويؤسس لخط الانحراف في فترة مبكرة، ويؤكد واقعاً يعيد نفسه، فالنزعات متشابهة إن لم تكن في كل المنطلقات، فهناك قرب وبعد، مع اختلاف الأهداف، وهو من حيث الشكل ثلاثة أبواب تسبقها مقدمة وتتلوها خاتمة.

- أما المقدمة فتشتمل على الآتي :
- أ) أهمية الموضوع وأسباب اختياره .
- ب) منهج البحث .
- ج) الدراسات السابقة.
- د) خطة البحث .

وأما بالنسبة للباب الأول: فهو في بيان ملامح عصر المريسي وترجمة حياته، وبيان منهجه في تقرير العقائد، وهو فصلان :

الفصل الأول : ملامح عصر المريسي، ويضم ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : الحياة السياسية .
- المبحث الثاني : الحياة الاجتماعية .



المبحث الثالث: الحياة العلمية ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تداخل الثقافات بسبب ترجمة الكتب الأجنبية.

المطلب الثاني: شيوع الجدل والمناظرات.

المطلب الثالث: تصدي علماء السلف للمنحرفين عقائدياً.

بينما الفصل الثاني فعن ترجمة حياة المريسي، وبه استعراض لثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ترجمة حياته الشخصية .

تناولت فيه اسمه وكنيته ونسبه، وولادته، وموطنه، وبيئته الأولى، وصفاته وهيئته الظاهرة، ثم وفاته.

المبحث الثاني: حياته العلمية:

استعرضت فيها ثقافته العلمية، وعرجت على شيوخه وتلاميذه، وذيلته بموقف العلماء منه، ورأيهم فيه.

المبحث الثالث: موقفه ومنهجه في تقرير العقائد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف بشر من الاستدلال السمعي على العقائد من كتاب وسنة وإجماع.

المطلب الثاني: منهجه في الاستدلال العقلي على العقائد، كالأستدلال بقياس الغائب على الشاهد، واستخدام السير والتقسيم، والاستناد على أن : مالادليل عليه يجب نفيه.

المطلب الثالث: منهج بشر في إثبات العقيدة وتقريرها: تناولت فيه رأي بشر في الصفات وحقيقتها عنده، ثم علاقة الصفات بالذات، ومن ثم كان لابد من التعرض لأهم الشُّبه التي دفعت به إلى ذلك، مع المرور على أصول أفكاره في الصفات، والتي ذيلتها برأي السلف في المسألة.



وقد تكفل الباب الثاني بجميع آرائه الاعتقادية، فجاء في تمهيد وأربعة فصول:

أما التمهيد فعن رأي بشر في الصفات عامة، وعلاقتها بالذات، ثم الشبهات التي دفعت به إلى نفي الصفات، وبعدها وقفت عند أصول أفكاره، وختمته برأي السلف حول الصفات عامة .

ثم اختص الفصل الأول بطريقة المريسي في الاستدلال على وجود الله، ورأيه في حقيقة الإيمان، وأسماء الله تعالى، فأتى على الشكل التالي:

المبحث الأول: طريقة المريسي في الاستدلال على وجود الله، وأصول هذه الفكرة، ثم سيرها من بعده والمتأثرين بها، وأخيراً الرد عليها، وموقف علماء السلف من هذه المسألة وهو مقسم لأربعة مطالب .

المبحث الثاني: عن رأي المريسي في حقيقة الإيمان، وأصل الفكرة وبالتالي سيرها من بعده، ثم الرد عليها، وموقف علماء السنة من المسألة، جاء كل ذلك أيضاً موزعاً في أربعة مطالب.

أما المبحث الثالث: فهو حول رأي المريسي في أسماء الله تعالى، وأصل الفكرة، وسيرها من بعده، مع التعرض للمتأثرين بها، وبالتالي الرد عليها، وموقف علماء السلف من القضية، وجاء المبحث في أربعة مطالب .

أما الفصل الثاني: فقد اختص برأي المريسي في الصفات، ويعد أكبر فصول البحث حيث جاء في أحد عشر مبحثاً، تناولت الصفات التالية:

صفة العلم، وصفة الإرادة، وصفتي السمع والبصر، وصفة الكلام والتي يندرج تحتها قضية القول بخلق القرآن، وصفات العلو والجهة والاستواء، وصفات النزول والحجيء والإتيان، التي استلزمت الحديث عن العرش والكرسي، ثم صفة الوجه، وصفة اليد، وصفة الأصابع وصفة القدم، وقد اعتمدت في مجموعها على أربعة مطالب،



تتوزع بين استعراض الفكرة، ثم البحث في أصولها، فسير الفكرة من بعد بشر، والإشارة إلى من تأثر بها بعده، فالرد على الفكرة مع إبراز رأي السلف في القضية.

ثم يأتي **الفصل الثالث** من الباب متناولاً : رأيه في رؤية الله تعالى، مع مناقشة أصولها وسيرها، والرد عليها، مع استعراض رأي السلف في خمسة مباحث .

وبعد **الفصل الرابع** متكفلاً بقضية أفعال العباد موزعاً في أربعة مباحث كما هو المنهج المتبع حول استعراض الفكرة، ومناقشتها، وسيرها، ورأي السلف في القضية.

وأخيراً كان **الفصل الخامس** عن رأيه في بعض السمعيات، كقضية عذاب القبر، ومسألة منكر ونكير، والميزان، والصراط، والشفاعة، والجنة والنار، مع بحث أصول هذه الأفكار، وسيرها، ورأي السلف فيها، وقد تطلب ذلك أربعة مباحث .

أما **الباب الثالث** والأخير فهو يتحدث عن أثر بشر المريسي، يتصدره تمهيد عام يضع الخطوط العامة لهذا الباب، ويثير الكثير من التساؤلات التي ترتبط بمشروعية الباب كله وقد جاء في أربعة فصول :

الفصل الأول: أثر بشر المريسي في الجهمية، ويناقش مدى علاقة المريسي بالجهم بن صفوان، ثم يتناول قضية جهمية بشر التي تأرجحت بين القبول والرفض، ومن ثم تحقيق القضية المرتبطة بعد ذلك باستعراض دراسة واقعية حول تأثيره على بعض رجالات الجهمية.

الفصل الثاني: أثر بشر المريسي في المعتزلة، ويتعرض أيضاً لاعتزال بشر المتردد بين الرفض والقبول، والذي يتضح من خلال حقيقة آرائه، ومدى صلتها بآراء المعتزلة من خلال قضايا محددة وردت في البحث، ثم استلزم الأمر دراسة حول تأثيره المباشر على بعض رجالات المعتزلة.



الفصل الثالث: أثر المريسي على الأشاعرة، الذي يعرض لمدى صلة آراء بشر بآراء الأشاعرة من خلال خطوط فكرية محددة يتأكد من خلالها مدى القرب والبعد بينهما، ثم ختمته بدراسة حول مدى تأثير بشر على بعض رجالات الأشاعرة.

الفصل الرابع: أثر بشر المريسي على المعاصرين، الذي يفصل بعض القضايا الفكرية التي جاءت متأثرة بالاتجاه المريسي - إن صح التعبير - من خلال خطوط عامة، أيضاً برزت في سبع مسائل، ذيلتها بموقف أعداء الإسلام من فكر المريسي كما جاءت في مكانها من البحث .

وأخيراً جاءت **الخاتمة**، تحمل خلاصة ماتوصلت إليه من نتائج، والتي فصلت في ثنايا البحث .

وبعد :

إن أنسى لأنسى أن أقف وقفة شكر وعرفان ووفاء، ولأدعي أن الوفاء في قطرة المداد هذه التي أسود بها هذه السطور، ولكنه عرفان لأعرف سبيلاً إلى التعبير عنه إلا بالقلم بعد أن عيَّ اللسان عن بيان مايجول في خاطري ويهجس في ضميري.

- جزى الله خيراً تلك الطالعة فوق سطح الفكر... المشرقة منارة هدى، وروض علم، يسطع على الدنيا.. جامعتي الحبيبة جامعة أم القرى ممثلة في كلية الدعوة وأصول الدين، عميداً ووكلاء.

- جزى الله خيراً من نصب نفسه لخدمة الحقيقة ومناصرتها على الباطل، ووقف قلمه على غرس المبادئ وترقيتها، صاحب القريحة الوقادة الذي استفدت كثيراً من علمه وسمته؛ أستاذي وشيخي الدكتور/ بركات عبدالفتاح دويدار، -حفظه الله- في حله وترحاله.

- جزى الله خيراً من حرك فيّ الهممة للبحث من جديد، بعد أن كنت مشحونة بالانتظار، فعلمني أن الانتظار لا يقتل ولكنه يصهر، ويبيّن الإرادة، المهم أن

لانيأس، والأهم أن نكون مخلصين، سعادة الدكتور/ أحمد العبد اللطيف الذي تفضل بالإشراف على الرسالة بعد سفر أستاذي ذكره الله بالخير.

- جزى الله خيراً بقية أساتذتي ومشايخي وأخواتي الذين كان لمواقفهم في حياتي؛ خلفية إنسانية حافلة بالشواهد على الوفاء والعمق.

- جزى الله خيراً كل من أسدى لي يداً جذلى بترنيمة خيرة .. صداها في: إعارة كتاب أو مناقشة فكره، أو عفوية : بالدعاء في ظهر الغيب.

وفي الختام:

أعرف أن البحث يحتاج كل الجهد في التحضير، وإخلاص للبحث يتوافر في المراجعة، وتثبتاً وتدقيقاً أمام الجزئيات التي يعرض لها - لكن هذا أقوى ما يطلب من باحث .

وأنا بما أقدم اليوم لأدعي أنني قد وفيت الموضوع حقه، واستكملته من جميع جوانبه، ولكن حسبي أنني وطدت النفس بالصبر على المشقة طويلاً، وأخلصت النية، وبذلت ماوسع الجهد، فإن وفقت فذلك فضل من الله، وإن كانت الأخرى فلإني أرجو من أساتذتي الكرام أن لا يضيق صدرهم بذلك، فكلي آذان صاغية؛ لتلقي توجيهاتهم السديدة، ونقدم البناء.

اللهم إني أسألك رحمة من عندك تهدي بها قلبي، وتجمع بها أمري وتلم بها شعثي وتحفظ بها غائي، وترفع بها شاهدي، وتبيض بها وجهي، وتزكي بها عملي، وتلهمني بها رشدي، وترد بها ألفتي، وتعصمني بها من كل سوء، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الباب الأول

**ملاحم عصر المريسي، وترجمة حياته
وبيان منهجه في تقرير العقائد**

وفيه فصلان :

الفصل الأول : ملاحم عصر المريسي .

الفصل الثاني: ترجمة حياته.

الفصل الأول

ملاحم عصر المريسي

وفيه مباحث :

المبحث الأول : الحياة السياسية.

المبحث الثاني: الحياة الإجتماعية.

المبحث الثالث: الحياة العلمية.



الفصل الأول

ملاحم عصر المريسي

ونحن نتتبع ملاحم عصر المريسي، من خلال أحداث لم تحتفظ بكل قيمتها في حياة بشر، وإنما مست حياته مساً خفيفاً، وبعضها لا يذكر إلا في معرض التاريخ بوصفه أعمالاً تمهيدية في مراحل حياته، وبعضها مما أسهم بشر في صنعه، ونحن نتابع كل ذلك تحكماً فترة حياته الواقعة بين سنة (١٣٨ إلى ٢١٨هـ)، أي بين نهاية النصف الأول من القرن الثاني الهجري تقريباً، وبداية القرن الثالث الهجري، وكانت كلها في العصر العباسي الأول، والذي امتد من (١٣٢هـ إلى ٢٣٢هـ)، وقد عاصر من الخلفاء العباسيين ستة، وهم: أبو جعفر المنصور (١٣٦هـ إلى ١٥٨هـ)، والمهدي (١٥٨هـ إلى ١٦٩هـ) والهادي (١٦٩هـ إلى ١٧٠هـ)، والرشيد (١٧٠هـ إلى ١٩٣هـ)، والأمين (١٩٣هـ إلى ١٩٨هـ)، والمأمون (١٩٨هـ إلى ٢١٨هـ).

وميزة دراسة العصر، تعطينا "مفتاح الشخصية" لعلنا نتبين سماته وملاحمه، من بين أفراد مجتمعه الذي ينتمي إليه بكل أحداثه، ومن خلال هذه الأحداث نستطيع أن نوجد تعبئة نفسية لكل ما يرد من أخبار، وهذا لا يمنع أن نتردد بين السرد والجمع والموازنة؛ لنتجه منه إلى تصوير حياة بشر، ودوره في تلك الأحداث.

والموضوع أولاً وآخره يعتمد على جمع الحوادث التي وقعت له، والمعلومات التي تتصل به، وحسبنا من الحوادث والمعلومات ما يكشف لنا عن طبيعة فكره، والمؤثرات التي أثرت فيه، وطريقة استجابته لهذه المؤثرات استجابة تحمل طابع الخصوصية، وتدل على معدن الشخصية، وماعدا هذا من التفاصيل نرى أنها ثقل يكظ الفراغ، ويبعد بنا عن الهدف، مع ضرورة الاحتفاظ بأصالة المنهج في اعتماد الناحية السياسية أولاً، ثم الاجتماعية فالعلمية والفكرية.

المبحث الأول
الحياة السياسية



المبحث الأول

الحياة السياسية

عاصر بشر مجموعة من الأحداث السياسية وهي ظروف ملحة في تلك الفترة، فترة استقرار الحكم للعباسيين، في عصرهم الأول، والتي تتلخص في المعالم الآتية:

أولاً: خروج عبدالله بن علي^(١) في الشام:

وكان ذلك في خلافة أبي جعفر المنصور، الذي واجه منذ توليه الخلافة تصدعاً في البيت العباسي؛ وذلك لطمع بعض من أفراد الأسرة العباسية، ويمثل هذا الاتجاه عم المنصور عبدالله بن علي الذي كان قائداً للجيش في الشام، وقد أحس المنصور بهذا الخطر، وأسرّه لأبي مسلم الخراساني^(٢)، ومالبت أن صدق إحساس أبي جعفر حيث

(١) هو عبدالله بن علي بن العباس الهاشمي العباسي، عم الخليفة أبي جعفر المنصور، وهو الذي هزم مروان بن محمد بالزباب، وتبعه إلى دمشق، وفتحها وهدم سورها، وقتل من أعيان بني أمية ٨٠ رجلاً بأرض الرملة، ومهد دمشق لدخول السفاح، وظل أميراً على بلاد الشام مدة خلافته، وقصة خروجه على المنصور معروفة، وقد قتل في البيت الذي حبس فيه حين وقع عليه البيت، سنة ١٤٧هـ.

(انظر: تاريخ الأمم والملوك، المعروف بتاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ٤٧٢/٧. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ٨/١٠. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، ١/٣٣٣).

(٢) هو عبدالرحمن بن مسلم، أحد مؤسسي الدولة العباسية، وكبار قادتها، خطب باسم السفاح العباسي ثم سير جيشاً لمقاتلة مروان بن محمد، آخر ملوك بني أمية، والذي فر إلى مصر، وقتل في بوصير، فزالت الدولة الأموية، وصفا الأمر للعباسيين، إلا أن المنصور خاف من أبي مسلم وكانت بينهما ضغينة، فقتله برومة المدائن، بعد أن عاش سبعاً وثلاثين سنة بلغ بها منزلة



دعا عمه الناس إلى نفسه بعد أن نادى الصلاة جامعة واجتمع إليه القواد والجنود^(١)، وكان عيسى بن موسى قد أرسل له يزيد بن زياد وهو حاجب أبي العباس؛ لأخذ البيعة لأبي جعفر، ولكن عبدا لله بن علي امتنع عن البيعة للمنصور، وكان «خروج عبدا لله بن علي أول خطر يجابه المنصور حين توليه الخلافة في أيامه الأولى، فندب له أبا مسلم ودارت بينهما معارك عنيفة استمرت قرابة الخمسة أشهر»^(٢) إلى أن انتهت بهزيمة عبدا لله بن علي الذي فر إلى البصرة حيث أواه سليمان بن علي، وبذلك تمكن المنصور من القضاء على نفوذ عمه عبدا لله بن علي، ولم يكتف بذلك إذ إنه تخوف من نفوذ عمه صالح بن علي^(٣) الذي لاحق مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية في

= العظماء، حتى قال المأمون: "من أجلّ ملوك الأرض ثلاثة، وهم الذين قاموا بنقل الدول وتحولها : الإسكندر، وأزد شير، وأبومسلم الخرساني" الذي قتل سنة ١٣٧هـ.

(انظر : تاريخ الطبري، ١٥٩/٩. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٢٠٧/١٠. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الحافظ الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م، ١١٧/٢. وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ابن خلكان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ، ٢٨٠/١).

(١) انظر: تاريخ الطبري، ٤٧٢/٧. الكامل في التاريخ، عز الدين ابن الأثير، تحقيق: إحسان عباس، طبعة دار صادر، بيروت، دار بيروت، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، ٣٤٧/٤ - ٣٤٨. مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن علي المسعودي، تحقيق: شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٦٥م، بيروت، ٣٥٥/٣. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٣٣٣/١.

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي، مكتبة المعارف، بيروت، مكتبة النصر، الرياض، طبعة مصورة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ٦٢/١٠. تاريخ الطبري، ٤٧٥/٧. النجوم الزاهرة، ٣٣٣/١.

(٣) هو صالح بن علي بن عبدا لله بن عباس بن عبد المطلب الأمير الشريف، أبو عبد الملك الهاشمي العباسي، أحد الأبطال المعروفين، وهو الذي افتتح مصر، وأحد من انتدب لحرب مروان بن



مصر وقتله فيها، فوضعه المنصور تحت مراقبته، وعزله عن الولايات التي ولاها له السفاح وهي مصر وأفريقيا وفلسطين والأردن، وأتى به إلى الجزيرة ليكون قريباً منه^(١).

ثانياً: أبو مسلم الخراساني، وحركات الزندقة :

كانت إحدى الأخطار التي تهدد أبي جعفر المنصور تتمثل في أبي مسلم الخراساني، الذي كان أحد دعاة العباسيين الذين أبلوا بلاءاً حسناً في سبيلهم؛ حتى انتصرت الدعوة العباسية إلا أن تصرفاته لم تكن ترضي المنصور ولم يطمئن إليه، وكان يطلع، أخاه أبا العباس السفاح على ما في نفسه ويطلب منه قتله، فقال له: اسكت فاكتمها^(٢) وما زال به حتى أطلق يده عليه، ثم تراجع وكتب له: الأمر الذي عزمت عليه لاتنفذه^(٣)، خوفاً من ثورة أصحابه، والدولة لاتزال فتية تحيط بها الأخطار من كل جانب .

فلما تولى المنصور الخلافة، استحكم العداء بينه وبين أبي مسلم اضافة إلى

= محمد، فجهز جيشاً في طلبه فأدركه ببوصير، قرية من أعمال مصر، ولي نيابة دمشق، توفي سنة ١٥١هـ وله نحواً من ستين سنة.

(انظر: سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، بيروت، ١٧/٧-١٨. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م، ٣/١٩٢-١٩٣).

(١) انظر: الدولة العباسية في العصر العباسي الأول، محمد الشامي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص ٦٣ .

(٢) انظر: تاريخ الطبري، ٤٥٠/٧.

(٣) انظر: تاريخ الطبري، ٧/٤٦٨-٤٦٩، الكامل، ابن الأثير، ٣٤٦/٤.



ما كان بينهما، فيذكر ابن كثير^(١) جزءاً في أحداث سنة ١٣٧هـ^(٢)، لكن الأكثر هو استخفافه بالمنصور في خلافة السفاح، ويذكر المؤرخون الكثير من الوقائع^(٣) أساء أبو مسلم فيها التصرف مع المنصور، فاحتمل الأخير هذه التصرفات المشينة احتراماً لأخيه، إلا أنه أسرها في نفسه؛ حتى رأى فيه منافساً خطيراً لا بد من التخلص منه، خاصة وأنه كما قال للمنصور إن جند خراسان معه، وهم لا يعصونه أبداً، وبدأ المنصور يتحرش به حين أرسل له من يحصي عليه ما أصاب من الأموال فغضب منها أبو مسلم وشم القائد ومن معه^(٤)، كما كتب إليه كتاباً يوليه فيه على مصر والشام فرفض أبو مسلم، وقال: هو يوليئي الشام ومصر وخراسان لي^(٥)، ثم تبادلوا الرسائل التي وصل فيها أبو مسلم إلى قمة الغرور والكبرياء على الخليفة، واجتمعت الأسباب لقتله،

(١) هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن صنو بن درع القرشي البصري ثم الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين، حافظ، مؤرخ، فقيه، ولد في قرية من أعمال بصرى الشام، وانتقل مع أخ له إلى دمشق سنة ٧٠٦هـ، ورحل في طلب العلم، وله تصانيف كثيرة، توفي بدمشق سنة ٧٧٤هـ.
(انظر: الدرر الكامنة في أعيان الثامنة، ابن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت، ١/٣٧٣.
البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، ١/١٥٣.
شذرات الذهب، في أخبار من ذهب، عبد الحلي ابن العماد الحنبلي، دار الآفاق، بيروت، ٦/٢٣١).

(٢) انظر: البداية والنهاية، ١٠/٦٣.

(٣) ذكرها: أحمد بن أبي يعقوب بن واضح بن جعفر العباسي المعروف باليعقوبي في تاريخه، دار صادر، بيروت، ١/٣٦٧.

(٤) انظر: تاريخ الطبري، ٧/٤٨٣. تاريخ اليعقوبي، ١/٣٦٦. عيون الأخبار، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، مصر، ١٣٤٩هـ - ١٩٣٠م، ١/٢٦. الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، محمد بن علي ابن طباطبا العلوي، المعروف بابن الطقطقي، تحقيق: عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص ١٦٨.

(٥) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ١٠/٦٤. تاريخ الطبري، ٧/٤٨٢. العبر، وديوان الجند، أو الخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ٣/٣٨٨.



فاستدرجه المنصور بحيلة وأتى به إلى مركز الخلافة، وقضى عليه سنة سبع وثلاثين ومائة، واستراح أبو جعفر المنصور، بعد قتله، واعتبر أحد رجاله أن خلافته الحقيقية تبدأ من هذا اليوم، حيث قال للمنصور "عد من هذا اليوم لخلافتك" ^(١) بعد أن قام بتهدئة أتباعه بالدراهم ^(٢).

ورد الفعل لمقتله تمثل في حركات الزندقة التي تزعمها الفرس :

- فخرج سيناذ ^(٣) سنة ١٣٧هـ، غضباً وطلباً للثأر فأرسل له المنصور جيشاً استطاع أن يلحق به الهزيمة، وقتل ستين ألفاً من أصحابه، وسبى ذراريهم ونساءهم ^(٤).
- وظهرت حركات أخرى في سجستان ^(٥) تمكن أبو جعفر من القضاء عليها بواسطة ابنه المهدي ^(٦).

(١) انظر: تاريخ الطبري ، ٤٩٢/٣ . العبر، الذهبي ، ٣٩٢/٣ . النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٣٣٥/١.

(٢) انظر: تاريخ الطبري، ٤٩٣/٧.

(٣) سيناذ : هو من أتباع أبي مسلم ، وكان مجوسياً ، من أهل قرية من قرى نيسابور ، يقال لها آهن.

(انظر : تاريخ الطبري، ٤٩٥/٧).

(٤) انظر: تاريخ الطبري، ٤٩٥/٧، تاريخ اليعقوبي، ٣٦٨/٢.

(٥) سجستان: بكسر أوله وثانيه، وسين أخرى مهمة... ناحية كبيرة، وولاية واسعة، فليل اسم للناحية ومدينتها زرنج، وبينها وبين هراة عشرة أيام، وهي جنوب هراة، وأرضها سنج، والرياح لاتسكن فيها أبداً.

(انظر: مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، عبدالمؤمن بن عبدالحق البغدادي، تحقيق:

علي البحايي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م، ٦٩٤/٢).

(٦) انظر: تاريخ الطبري، ٢٩/٨-٣١.



- كما ظهرت في عهد أبي جعفر المنصور حركة الراوندية^(١) في سنة ١٤١ هـ، بقرية راوند إحدى قرى أصفهان والتي تعتبر مهذاً للحركة الراوندية، ولذلك نسبوا إليها، وقد لجأ أصحاب هذه الحركة إلى التستر وراء الجانب الديني بطريقة ماهرة، وكان غرضهم إثارة نفوس المسلمين على الخليفة المنصور، وبث روح الكراهية ضده؛ حتى يسهل عليهم الانقضاض عليه في ثورة عارمة، وكانت خطتهم ترمي، إلى تأليه المنصور ومن ثم أظهروا له الإجلال في أول الأمر، ثم أخذوا يقدسونه ويجعلونه في مصاف الذات الإلهية، فقبض المنصور على رؤسائهم وسجن منهم حوالي مئتين وانتهى الأمر بهزيمتهم هزيمة ساحقة^(٢).

لكن هذه الموجة الإلحادية لم تنته بل استمرت في عهد المهدي، ونذكر على سبيل المثال ثورة المقنع سنة ١٥٩ هـ، وهو رجل فارسي من مدينة مرو، ومن رجال أبي مسلم المقربين إليه واسمه هاشم بن حكيم، وقد لقب بالمقنع؛ لأنه كان يضع على وجهه قناعاً أو نقاباً موشى بالذهب، كي يخفي وجهه الدميم المشوه، أو كما يزعم أتباعه - كي يحجب الذات الإلهية التي تجسدت فيه عن عيون الناس الدنسة غير الجديرة بالنظر إليه، وقد نادى المقنع بمبادئ الراوندية التي تقول بالحلول والتناسخ، وأن

(١) الراوندية: أتباع أبي هديده الراوندي، وقيل أتباع أبي القاسم ابن راوند، وهي من أهم حركات الزنادقة التي قاموا بها ضد الإسلام، والتي واجهها أبو جعفر المنصور عقب مقتل أبي مسلم الخراساني، والتي كانت تطالب بدمه.

(انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، فخر الدين الرازي، مراجعة: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، ص ٦٣. مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ص ٢٢).

(٢) انظر: الأغاني، علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، القاهرة سنة ١٢٨٥ هـ، ٤١/٩، تاريخ الطبري، ٥٠٧/٧ - ٥٠٩. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ١٨٧/٥ وما بعدها. مروج الذهب، المسعودي، ٢٣١/٢ - ٢٣٢.



روح آدم حلت في الأنبياء إلى أن وصلت إلى أبي مسلم ثم حلت في المقنع بعده، فهي حركة سياسية دينية متصلة بشخصية الزعيم الفارسي أبي مسلم، ولهذا انتشرت هذه الثورة في خراسان وبلاد ماوراء نهر جيحون، وقد حاربه المهدي بكل شدة وعنف إلى أن قضى عليه هو وأتباعه سنة ١٦٣هـ، على أن إخماد ثورة المقنع لم تقض على مبادئه التي ظلت باقية منتشرة مما جعل المهدي يهتم بأمر هذه الحركات اللاحادية الهدامة، فأنشأ لها ديواناً جديداً سماه ديوان الزنادقة، كذلك كان لهم سجن خاص سمي بسجن الزنادقة^(١)، كما خلف الهادي أباه في ملاحقة الزنادقة والتنكيل بهم، وقد ظفر بجماعة منهم وقتلهم في سنة ١٦٩هـ^(٢).

ولكن الأمر لم يبق قوياً مكشوفاً عنيفاً من قبل العدو الذي كانت حربه دينية سياسية، بل تحول الأمر بعد ذلك إلى لمسات أقل عنفاً، لكنها أنجع وأقوى، وصل فيها الأعداء إلى نتائج أعمق، حتى كان التسامح في المؤاخذة، والتماس وجه العذر حين تتعذر البراءة، كل ذلك يتضح من خلال تغير مسار هذه الحروب وخططها، وتغير صورة العداوة، وهذا ما جعل تهمة الزندقة لم تقتصر على أتباع الديانات والأفكار الفارسية القديمة والتي تطلق على جميع فرق الثنوية^(٣) في أول الأمر منذ أيام المنصور

(١) انظر: الأغاني، أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، دار الكتب المصرية، ٢٧٣/٣، تاريخ الطبري، ١٦٥/٨، التاريخ العباسي والفاطمي، أحمد مختار العبادي، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ، ص ٦٩، العصر العباسي الأول، عبدالعزيز الدوري، مطبعة التفيض، بغداد، عام ١٩٤٥م، ص ١١٠.

(٢) انظر: تاريخ الطبري، ١٩٠/٨.

(٣) الثنوية: فرقة من الفرق القديمة، سمو بذلك لأنهم قالوا بإثبات أصليين اثنين، هما النور والظلمة وأنهما أزليان قديمان، بخلاف الجوس الذين قالوا إن الظلمة حادثة ومخلوقة، وأنهما يقتسمان الخير والشر.





والمهدي والهادي، بل قد تطور معنى الزندقة بعد ذلك^(١) حتى صار يتهم بها سائر أصحاب المعتقدات الضالة والمتشككين "وكل متحرر من أحكام الدين فكراً أو عملاً"^(٢) واتسعت حتى قيل "من تمنطق فقد تزندق"^(٣).

وحينما نجد هذا الإطلاق عند أئمة أهل السنة فإنهم يقصدون به الذين يشكون في القرآن وخاصة في متشابهه، ويتأولونه على غير تأويله، وهذا مذهب إليه صاحب الترجمة على هامش دائرة المعارف الإسلامية حين قال "لا يزال معنى كلمة زنديق وأصلها رغم كل ماتقدم غير واضح تماماً، وإذا كانت الكلمة المعربة ترجع إلى كلمة "زند" بمعنى التفسير أو التأويل^(٤)، أو إلى النسبة إليها وذلك بمعنى التفسير الخارج عن الحدود الطبيعية للتأويل، فإن العرب عند تعريب الكلمة الفارسية أطلقوها على من يؤول القرآن أو الحديث تأويلاً يخالف المعنى الطبيعي مخالفة غير معقولة، أو تأويلاً منافياً للأصول الاعتقادية، وهذا ما يتبين بوضوح من رد الإمام أحمد بن حنبل

= (انظر: اعتقادات فرق المسلمين، الرازي، ص ١٢١. الفهرست، محمد بن إسحاق ابن النديم، دار المعرفة، بيروت، ص ٤٤٢. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١/٦١٨).

(١) انظر: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، د. محمد مصطفى هدار، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠م، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٢) الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف محمد شفيق غربال، دار الشعب، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٧٢م، ص ٥٢٩.

(٣) مقدمة كتاب الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، ص ٥١-٥٢.

(٤) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٠٦هـ، ٦/٣٧٣. معجم متن اللغة، موسوعة لغوية حديثه، أحمد رضا، مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٨هـ-١٩٥٩م، ٣/٦٥.



على الزنادقة فهو يأخذ عليهم أنهم يؤولون القرآن تأويلاً فاسداً^(١).

ومن هنا اتهم بشر المريسي بالزندقة، يقول إسحاق بن عبدالرحمن^(٢): "بشر المريسي يقول بقول صنف من الزنادقة سيماهم كذا وكذا"^(٣).

وقال الواسطي^(٤): "كنا عند يزيد بن هارون^(٥) وشاذ بن

(١) هامش دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية، إعداد: إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشناوي، د. الحميد يونس، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩م، ٤٤٥/١٠.

(٢) لم أعثر له على ترجمة فيما اطلعت عليه من المصادر.

(٣) كتاب السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق" د. محمد بن سعيد القحطاني، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ١٧٠/١.

إلا إن صاحب تاريخ بغداد قد أورد النص نفسه، على أن قائل الكلام هو بشر المريسي فقال: "إن بشر المريسي كان يقول: صنوف من الزنادقة سماهم - صنف كذا وكذا - يقولون ليس بشيء" ٥٨/٧، والنص لاشك فيه تصحيف لأن بشراً هو القائل وليس الناقل كما ورد في السنة، ويؤيد ذلك ما أورده صاحب التاريخ نفسه، وفي نفس الصفحة عن عباد بن العوام قال: "كلمت بشراً المريسي وأصحاب بشر، فرأيت آخر كلامهم أنه ينتهي إلى أن يقولوا ليس في السماء شيء" ٥٨/٧.

(٤) هو إبراهيم بن عبد الله بن بشار الواسطي، قدم بغداد سنة ٢٤٤هـ وحدث عن يزيد بن هارون.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٢٠/٦. تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ، ١١١/١).

(٥) هو يزيد بن هارون بن زاذان بن ثابت السلمي بالولاء، الواسطي، أبو خالد، أصله من بخارى، ومولده بواسط، من حفاظ الحديث الثقات، كان واسع العلم بالدين حتى قدر من يحضر مجلسه بسبعين ألفاً وكف بصره في آخر عمره، توفي سنة ٢٠٦هـ.

(انظر: تذكرة الحفاظ، محمد بن حجر الذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٩١/١. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٣٦٦/١١. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣٣٧/١٤).



يحي^(١) يناظره في شيء من أمر المريسي وهو يدعو عليه فتفرقنا على أن يزيداً قال : من قال القرآن مخلوق فهو والله الذي لا إله إلا هو زنديق"^(٢)، كما أقسم والد عمر بن عثمان^(٣) على أن بشراً زنديق، وأنه قد كلم هذا الصنف بخراسان، وذلك عندما سأله: أين ربك؟ فقال بشر: "أما إذا أبيت فإن ربي نور في نور"^(٤)، وقال أبوزرعة - الرازي^(٥) -: "بشر المريسي زنديق"^(٦).

ورماه بها القاضي أبو يوسف حين قال له : "طلب العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار رأساً في الكلام قيل زنديق، أو رمي بالزندقة، يابشر! بلغني أنك تتكلم في القرآن، إن أقررت لله علماً خصمت، وإن جحدت العلم كفرت"^(٧).

-
- (١) هو شاذ بن يحيى الخراساني، مجهول، من العاشرة.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، تحقيق: خليل مأمون شيخا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ٣٣٢/١).
- (٢) كتاب السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: د. القحطاني، ١٢٢/١.
- (٣) لم أعثر له على ترجمة فيما اطلعت عليه من المصادر.
- (٤) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٥٨/٧.
- (٥) هو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ المخزومي بالولاء، أبوزرعة الرازي، من حفاظ الحديث الأئمة، من أهل الري، زار بغداد وحدث بها، وجالس أحمد بن حنبل، كان يحفظ مائة ألف حديث، ويقال : كل حديث لا يعرفه أبوزرعة ليس له أصل، توفي بالري سنة ٢٦٤هـ.
- (انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣٢٦/١٠. تذكرة الحفاظ، الذهبي، ١٢٤/٢.
- تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٣٠/٧).
- (٦) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦١/٧.
- (٧) المصدر السابق، ٦١/٧ - ٦٢.



ومن هنا كان مطارداً من الحكام والعلماء الذين حرضوا على قتله، يقول
عبد الله بن المبارك^(١): "خيبة للأبناء ما فيهم أحد يفتك ببشر"^(٢).

ويقول عبد الملك بن الماجشون^(٣): "لو وجدت المريسي لضربت عنقه"^(٤).

كما حرض ابن عيينة^(٥) على قتله^(٦)، وقال مرة: "جيؤني به، وجيؤا بشاهدين
حتى أمر الوالي بضرب عنقه"^(٧).

(١) هو عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي بالولاء التميمي، المروزي، أبو عبد الرحمن، شيخ
الإسلام، وصاحب التصانيف، جمع الحديث والفقه والعربية وأيام الناس والشجاعة والسخاء،
كان من سكان خراسان، توفي سنة ١٨١ هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ١٠/١٥٢. تذكرة الحفاظ، الذهبي، ١/٢٥٣. حلية الأولياء
وطبقات الأصفياء، الأصفهاني، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٩١ هـ، ٨/١٦٢).

(٢) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: د. القحطاني، ١/١٦٨.

(٣) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله التميمي بالولاء، أبو مروان ابن الماجشون، فقيه مالكي
فصيح، دارت عليه الفتيا في زمانه، وعلى أبيه مثله، لكن له أغلاط في الحديث، مات سنة
٢١٢ هـ.

(انظر: الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت،
ص ٥٧. تقريب التهذيب، ابن حجر، ٢/٥٢٠. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٢/١٥٠).

(٤) السنة، عبد الله بن حنبل، تحقيق د. القحطاني، ١/١٧٣.

(٥) هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي، أبو محمد، محدث الحرم المكي، من الموالى، ولد
بالكوفة وسكن مكة، كان حافظاً ثقة، واسع العلم، قال الشافعي: لولا مالك وسفيان
لذهب علم الحجاز، توفي بمكة سنة ١٩٨ هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ٩/١٧٤. تذكرة الحفاظ، الذهبي، ١/٢٤٢. صفة الصفوة،
ابن الجوزي، تحقيق: محمود فاخوري، دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ).

(٦) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٧/٦٥.

(٧) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: د. القحطاني، ١/١٧٤.



وقال يزيد بن هارون^(١) : "المريسي حلال الدم يقتل" كما قال: "حرضت أهل بغداد على قتل بشر المريسي غير مرة"^(٢).

وعليه : فإن إتجاه السياسة في هذه المرحلة من حياة بشر، حددت أفكاره، وحدت منها، من خلال تصوير طريقة الحكم في العمل والتفكير، وطرائق معاصريه من العلماء، والتي أوجدت الصراع بين طرق التفكير المختلفة، وآثار هذا الصراع في خفوت صوت أفكاره إلى أن كان عهد المأمون.

ثالثاً : خروج العلويين :

ينظر العلويون إلى أبناء عموماتهم العباسيين على أنهم مغتصبون للخلافة من أصحابها الشرعيين فخرجوا على سلطان العباسيين في عهد المنصور، وقد كان المنصور يحس بخطورتهم على الخلافة بعد أن بايع الناس محمد النفس الزكية^(٣) ومازال المنصور يطلبه، وقد اختفى فنكل بأهله وقرابته، فلما علم محمد بما حدث لأبيه وأسرته اضطر

(١) سبقت ترجمته، ص: ١٣ .

(٢) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦/٦٣.

(٣) هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أبو عبد الله، الملقب بالأرقط وبالمهدي وبالنفس الزكية، ولد ونشأ بالمدينة، وكان غزير العلم، وفيه شجاعة وحزم وسخاء، وكانوا يشبهونه في قتاله بالحمزة، قتل في المدينة على يد عيسى بن موسى العباسي، وبعث برأسه إلى المنصور سنة ١٤٥هـ.

(انظر: العبر في خبر من غير، الذهبي، تحقيق وضبط: أبوهاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ٣/١٩٠. الوافي بالوفيات، الصفدي، عناية جماعة من المحققين، دار صادر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ٣/٢٩٧).



للخروج في المدينة سنة ١٤٥ هـ، وأعلن دعوته فتبعه أعيان المدينة^(١)، فخرجت المدينة على سلطان العباسيين، ودارت مكاتبات بين أبي جعفر المنصور والنفس الزكية تحمل طابع التهديد والعداوة، والتي انتهت بإرسال المنصور جيشاً بقيادة ابن أخيه عيسى بن موسى؛ لقتاله بالمدينة وانتهت بهزيمة محمد وجيشه سنة ١٤٥ هـ، وقتل محمد وبعث رأسه إلى المنصور^(٢)، وبمقتله قُضي على ثورة العلويين بالمدينة وبقي على المنصور أن يتجه نحو البصرة حيث كان إبراهيم أخو محمد النفس الزكية هناك يخطط للخروج، وقد كانت الخطة تقتضي خروج الاثنين في وقت واحد إلا أن محمداً اضطر إلى الخروج قبل أخيه لما حل بأهل بيته .

- خرج إبراهيم بالبصرة، ودعا الناس سراً إلى أخيه، فأجابه كثير من أهلها بلغ عددهم أربعة آلاف، وأيده كثير من العلماء والفقهاء، واستولى إبراهيم على البصرة وعلى ما قرب منها والأهواز^(٣) وواسط^(٤)، ولم يزل على ذلك حتى أتاه نعي

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٨٢/١٠. تاريخ الطبري، ٥٢٤/٧ وما بعدها. تاريخ

اليعقوبي، ٢٧٤/٢. الكامل، ابن الأثير، ٣٧٠/٤.

(٢) انظر: الكامل، ابن الأثير، ١١/٥.

(٣) الأهواز: مدينة بخوزستان، جنوب غرب إيران، على نهر قارون، ملتقى طرق كثيرة، يربطها خط سكة حديد بغير بندر شابور على الخليج العربي، يمر بها خط أنابيب البترول وهي اليوم مدينة صناعية لاسيما في إنتاج الزيت، وتقع المدينة الحديثة اليوم على أنقاض مدينة فارسية قديمة.

(انظر: آثار بلاد وأخبار العباد، القزويني، دار صادر، بيروت، ص ١٥٢. الموسوعة العربية الميسرة، ٢٠٢/١).

(٤) المراد بها المدينة المشهورة من مدن العراق، وسميت بذلك لتوسطها بين البصرة والكوفة، حيث تبعد عن كل منهما خمسون فرسخاً.

(انظر: معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار الكتاب العربي، بيروت، ٣٤٧/٥).



أخيه^(١) وخرج بعساكره من البصرة يريد الكوفة في مائة ألف مقاتل، فأرسل إليه المنصور جيشاً في خمسة عشر ألفاً^(٢)، فتقابل الجيشان، وانتهى الأمر بمقتل إبراهيم كما قتل محمد^(٣)، وبذلك استطاع المنصور القضاء على منافسيه من العلويين؛ ليتفرغ للمهام الأخرى التي كانت بانتظاره.

لكن العلويين مالبثوا أن ظهرُوا مرة أخرى في عهد الهادي، حيث تزعمهم هذه المرة الحسين بن علي بن الحسن^(٤) المعروف بصاحب فخ^(٥)، وأما عن سبب خروجهم هذه المرة، فقد ذكر الطبري أنهم قد تواعدوا على أن يخرجوا بمنى أو بمكة في الموسم - فيما ذكروا - وقد كان قوم من أهل الكوفة من شيعتهم - ممن كان بايع الحسن -

(١) انظر: المصدر السابق، ١٧/٥.

(٢) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٩٢/١٠.

(٣) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٩٣/١٠. تاريخ الدولة العباسية، محمد الخضري بك، تحقيق: محمد العثماني، دار القلم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ٦٨.

(٤) هو الحسين بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب ويكنى عبداً لله وأمه زينب بنت عبد الله ابن الحسن بن علي بن أبي طالب، وقد كان كريماً جواداً، دخل يوماً على المهدي فأطلق له أربعين ألف دينار ففرقهما في أهله واصدقائه من أهل بغداد والكوفة، قتل بفخ سنة ١٦٩هـ.

(انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ٢/٢٤٤. البداية والنهاية - لابن كثير، ١٠/١٥٧. مقاتل الطالبين، الأصفهاني، ص ٤٣١).

(٥) فخ: بفتح أوله، وتشديد ثانيه، والفخ الذي يصاد به الطير، معرب وليس بعربي واسمه بالعربية طرق، وهو واد بمكة، وقيل واد بالزاهر، وذكر صاحب الأعلام، أن الأستاذ محمد حسين نصيف ذكر أن "فخ" هو المسمى اليوم بالشهداء بمكة، أو الزاهر، وسمي بالشهداء لدفن الحسين بن علي به هو وأنصاره من أهل البيت.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ٢/٢٤٤، معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٤/٢٣٧).



متمكنين في دار، فانطلقوا فعملوا في ذلك من عشيتهم ومن ليلتهم حتى إذا كان في آخر الليل خرجوا^(١) فلما علم الهادي بخبرهم أرسل لهم العباس بن محمد حيث التقوا بفتح وقتل الحسين بن علي وأصحابه^(٢).

- ولعل هذا ماجعل المأمون بعد ذلك يأخذ البيعة لعلي بن موسى الرضا^(٣) بولاية العهد في سنة ٢٠١هـ، ولعله كان يقصد بهذا العمل التقرب إلى العلويين إذ أنه مل حالة القلق السياسي بعد الحرب الأهلية وأراد أن يبدأ فترة من الإستقرار والتوفيق بين السلطة والمعارضة^(٤) إلا أن هذا القرار لم يرض العباسيين، وكان رد الفعل عنيفاً إذ خلعوا المأمون، وبويع عمه إبراهيم بن المهدي خليفة في بغداد عام ٢٠٢هـ، وانتهت هذه الفتنة، بدخول المأمون بغداد واختفاء إبراهيم بن المهدي مع بعض أعوانه وتراجع المأمون عن موقفه سنة ٢٠٤هـ^(٥) وكان للأمر اتجاه آخر مرتبط بتشجيع المأمون وتفضيله علي بن أبي طالب على سائر الصحابة بعد رسول الله ﷺ، متأثراً في ذلك

(١) انظر: تاريخ الطبري، ١٨/١٩٣.

(٢) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ١٠/١٥٧. تاريخ الطبري، ٨/١٩٤. الكامل، ابن الأثير، ٥/٧٤-٧٦. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢/٥٩.

(٣) هو علي بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، أبو الحسن، الملقب بالرضا، ثامن الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، من أجلاء سادة أهل البيت وفضلائهم، ولد في المدينة، وكان أسود اللون، أمه حبشية، وقصته مع المأمون معروفة، مات في حياة المأمون بطوس فدفنه إلى جانب أبيه الرشيد، سنة ٢٠٣هـ.

(انظر: تاريخ الطبري، ٨/٥٥٤. تاريخ يعقوبي، ٣/١٨٠. الكامل، ابن الأثير، ٦/١١٩).

(٤) انظر: بحوث في التاريخ العباسي، د. فاروق عمر، دار القلم للطباعة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ١٣٧.

(٥) انظر: تاريخ الطبري، ٨/٥٧٥.



ببشر المريسي كما أشار إلى ذلك ابن كثير - رحمه الله -^(١) والقضية ستبسط إن شاء الله في آخر المبحث من خلال عرض علاقة بشر المريسي بحكام عصره .

رابعاً : نكبة البرامكة :

لقد أتاحت ظروف الدعوة العباسية وأحداث ثورتها المتلاحقة أن يبرز، أحد أبناء هذه الأسرة الفارسية على سطح الأحداث، وهو خالد بن برمك، والذي يعتبر أول من اتصل بالعباسيين من البرامكة^(٢).

ولقد اشترك خالد في الدعوة العباسية، وقام فيها بدور بارز، وأظهر كفاية ومقدرة لفتت أنظار القائد العباسي، فزاده تقديراً ثم حضر فتح العراق، وبيعة السفاح، وولي ديوان الخراج والجند، وتولى وزارة التنفيذ بعد مصرع أبي مسلمة الخلال، ثم أبقاه المنصور في الوزارة فكان عوناً له في سياسته نحو المركزية وفي جهوده في تثبيت دعائم الحكم العباسي والقضاء على الفتن والحركات الهدامة، وتوفي سنة

(١) انظر: البداية والنهاية، ١٠/٢٧٧.

(٢) البرامكة : ينتسبون إلى برمك كاهن بيت النار في مدينة بلخ، وكان فارسياً عريق النسب، حيث لم يكن يتاح لأحد بأن يتولى هذه الأعمال في الحياة الدينية إلا إذا كان منسباً، عريقاً، ويقال إن هذه الأسرة اعتنقت الإسلام على المذهب الشيعي في زمن الدولة الأموية بعد أن فتح المسلمون أواسط آسيا، وأن برمك أسلم زمن عبد الملك بن مروان وأنه كان رجلاً عالماً بالطب والتنجيم، فعالج الأمير مسلمة بن عبد الملك.

(انظر: تاريخ الإسلام السياسي، حسن إبراهيم حسن، دار إحياء التراث العربي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة، ١٩٦٤م، ٢/٤٨. العالم الإسلامي في العصر العباسي، د. حسن أحمد محمود، وآخر، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م، ص ١٠١. الفخري في الآداب السلطانية، ابن طباطبا، ص ١٧٣. مروج الذهب، المسعودي، ٢/٢٨٢، الوزراء والكتاب، الجهشيار، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٨٩).



١٦٣هـ، بعد أن أنجب يحيى بن خالد الذي يعتبر أشهر شخصية في أسرة البرامكة لما تميز به من مهارة وإدارة فعهد إليه الخليفة المهدي بتأديب ولده هارون، فلما ولى هارون عرف ليحيى فضله فاستوزره وزارة تفويض، ودفع إليه بخاتم الخلافة، فقام بالإدارة يساعده في ذلك ولداه الفضل وجعفر، بعد أن أعطى لهم الرشيد سلطة واسعة وأفسح لهم المجال في الإشراف على جميع مرافق الحياة العامة، وتولى الفضل بن يحيى المشرق كله سنة ١٧٨هـ^(١) وهو منصب لم يكن يتولاه إلا الأمراء. وأما جعفر بن يحيى فقد تولى البريد ودور الضرب والطراز ثم تولى على المغرب كله سنة ١٨٦هـ^(٢) وبذلك استمالوا النفوس وكانت لهم في قلوب الناس مكانة عالية حتى كانت نكبتهم.

أما عن أسبابها، فيروي الطبري أنه في المحرم سنة ١٨٧هـ بعد أن عاد الرشيد من الحج ووصل إلى الأنبار، دخل إلى فراشه مبكراً على غير عادته، فلما انصرف جعفر من عنده، أرسل وراءه مسروراً كبير خدمه، وأمره بضرب عنقه، وقبل أن تنقضي تلك الليلة أمر الرشيد بالقبض على يحيى البرمكي وأبنائه وجميع أفراد أسرته وحبسهم ومصادرة أموالهم، كما فرق الكتب على الولاة بالأقاليم بالقبض على أنصارهم وحذر الناس من إيواء أحد منهم^(٣)، وهذا يدل على أن الخطة كانت مبيتة ولم تكن مفاجئة على الإطلاق^(٤)، وعلى الرغم من اهتمام المؤرخين بهذه الحادثة فإن أسبابها ودوافعها ظلت غامضة ومجهولة، وقد اعترف المؤرخون أنفسهم بذلك؛ فيقول الطبري - مثلاً: "أما سبب غضب الرشيد على البرامكة فإنه مختلف فيه"^(٥)، ويقول

(١) انظر: تاريخ الطبري، ١٠/٦٢-٧٨.

(٢) انظر: الفخري في الآداب السلطانية، ابن طباطبا، ص ١٧٩-١٨٠.

(٣) انظر: تاريخ الطبري، ١٠/٧٩.

(٤) انظر: العالم الإسلامي في العصر العباسي، د. حسن أحمد محمود، ص ١٠٥.

(٥) تاريخ الطبري، ١٠/٨٠.



اليعقوبي " وأكثر الناس في أسباب السخط عليهم مختلفين" ^(١)، ويقول ابن كثير "وقد اختلف الناس في سبب ذلك اختلافاً كثيراً" ^(٢) وكذلك يقول المسعودي "واختلف في سبب ذلك.." ^(٣).

ولعل السبب : هو شعور الخلافة باختلال التوازن في قضية المشاركة، وقد أدرك الرشيد ذلك من تصرفات يحيى وأولاده ^(٤).

المهم أن هذه النكبة هي أحد الأحداث المهمة في عهد الرشيد.

وإذا أردنا أن نقف بعد ذلك أمام أهم هذه الأحداث، وقد ألفت بظلالها على حياة بشر لتساءل، هل كان فيها متأثراً، أم مؤثراً؟

نجد هذا يتضح من خلال موقفه من الخلفاء العباسيين، وموقفهم منه، لكننا بداية، نقول: إن بشراً المريسي كان يلعن الأمويين قبلهم، فقد أورد ابن طيفور ^(٥) أن بشراً بن الوليد ^(٦)، قال للمأمون قصة طويلة ورد في ثناياها أن بشراً إذا أراد القيام من

(١) تاريخ اليعقوبي، ٢/٢٢٤.

(٢) البداية والنهاية، ١٠/٢٧٢.

(٣) مروج الذهب، ٢/٢٨٢.

(٤) انظر: العالم الإسلامي في العصر العباسي، د. حسن أحمد محمود وآخرون، ص: ١٠٥.

(٥) هو أحمد بن طيفور الخراساني، أبو الفضل، مؤرخ من الكتاب البلغاء الرواة، أصله من مرو الروذ، ومولده ببغداد ووفاته سنة ٢٨٠هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ٤/٢١١. معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ١/١٥٦. الاعلام، الزركلي، ١/١٤١).

(٦) هو بشر بن الوليد الكندي، أبو الوليد، ولي قضاء بغداد، وتكلم بالوقف في القرآن، مما جعل أصحاب الحديث، يمسكون عنه، ويتركونه، مات سنة ٢٣٨هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، ٧/٨٣. وشذرات الذهب، ابن العماد، ٢/٨٩. العبر، الذهبي، ١/٣٣٥).

مجلسه وفرغ من الكلام، بعد حمد الله والثناء عليه قال: "اللهم ألعن الظلمة وابناء الظلمة من آل مروان، ومن سخطت عليه ممن آثر هواه على كتابك وسنة نبيك ﷺ..." (١).

فلعل بشراً كالمعتزلة، يرى في بني أمية أنهم غاصبون للخلافة، وأن علياً كان محقاً في قتاله لمعاوية، وقد تبرأوا منه ومن عمرو بن العاص، ولم يرضوا عن أبي موسى الأشعري (٢) فلما استلم العباسيون زمام الأمور، نجد بشراً في البداية قد غاب في وسط الأحداث، حيث انشغل المنصور، بتصفية حسابه مع الأمويين، وتثبيت أركان دولته والقضاء على الخارجين عليه.

ثم جاء الرشيد، فكانت علاقة بشر به طيبة في أول الأمر حيث كان يدخل عليه ويستشير، ويسمع لقوله، ويظهر أن هذا في بداية حياته حين اشتهر بالفقه، قبل أن يعلن رأيه في قضية خلق القرآن، يتضح ذلك من خلال مسألة وردت من الرشيد يدعو الناس إليها، وقد استكتمها الفقهاء فأجابوه إلى ذلك وقبلوها منه طوعاً أو كرهاً، فجاء بالمسألة إلى الشافعي، فلما نظر فيها قال: غفل والله أمير المؤمنين عن الحق، وأخطأ المسير عليه، لخلافه قول رسول الله ﷺ وأصحابه والأئمة، وكتب بذلك إلى الخليفة، فحمل إليه، ودخل عليه محمد بن الحسن (٣)، وبشر المريسي، فقال الرشيد:

-
- (١) كتاب بغداد، أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب المعروف بابن طيفور، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتب: نشر الثقافة الإسلامية، عام ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م، ص ٥٦-٥٧.
- (٢) انظر: موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة الأربعة، د. عبدالحسين علي أحمد، دار قطري بن الفجاءة، قطر، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ٣٦١-٣٦٢.
- (٣) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، ولد سنة ١٣١هـ، من موالي بني شيبان، إمام بالفقه والأصول، سمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه، وعرف به، حتى قيل إنه هو الذي نشر علم أبي حنيفة، انتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقعة ثم عزله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه، فمات في الري، له مؤلفات كثيرة، توفي سنة ١٨٩هـ.



القرشي الذي خالفنا في مسألتنا قد أحضر في دارنا مقيداً، فما الذي تقولان في أمره؟ فقال محمد بن الحسن: قد بلغني أنه خالف صاحبه، وقد رد عليه وعلى صاحبي أيضاً، وجعل لنفسه مقالة يدعو الناس إليها ويتشبه بالأئمة، فإن رأيت أن تحضره حتى يتلو خبره، وتقطع حجته، ثم تضاعف عليه عقوبة أمير المؤمنين، فلما أحضر الشافعي برز لهم وطلب منهم طرح أية قضية من الممكن أن يناقشها معهم، فقال بشر: أخبرني بالدليل على أن الله تعالى واحد، فقال الشافعي: يا بشر، ماتدرك من لسان الخواص فأكلمك على لسانهم، إلا أنه لا بد لي أن أجيبك على مقدارك من حيث أنت، الدليل عليه به ومنه وإليه، واختلاف الأصوات في الصوت إذا كان المحرك واحداً دليل على أنه واحد، وعدم الضد في الكمال على الدوام دليل على أنه واحد.

فقال بشر: ادعيت الإجماع، فهل تعرف شيئاً أجمع الناس عليه؟ قال: نعم، أجمعوا على أن هذا الحاضر أمير المؤمنين، فمن خالفه قتل، فضحك الرشيد، وأمر بأخذ القيد عنه، وأكرمه وأجازه^(١).

إلا أن بشراً على الرغم مما ذكرناه سابقاً فإنه لا يظهر ميلاً لبني العباس في حقيقته، بل أخذ الحيطة منهم، ويتضح ذلك من سيرته، بعد أن أعرض عن الفقه، وتبنى علم الكلام وظهر بآراء جديدة وأخرى متبناه، لكنه لم يستطع أن يظهر بهذه

= (انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٠٢/١٠. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ١٧٢/٢. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عبدالحكي اللكنوي الهندي، تصحيح: محمد بدرالدين أبو فراس النعسماني، طبعة مصورة، دار المعرفة، بيروت، ص ١٦٣. لسان الميزان، ابن حجر، منشورات مؤسسة الأعظمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ).

(١) انظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الأصفهاني، ٨٢/٩-٨٤. مناقب الشافعي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ٣٩٩/١-



الآراء بالرغم من محاولته الدائمة لإبرازها، والأمر مرتبط برودود الأفعال المختلفة من حاكم إلى حاكم، فقد اعتبر الرشيد هذه الآراء من الآراء الدخيلة والتي هدد بشر بقتله بسببها، ثم تبناه المأمون وقربه إليه لنفس الأفكار.

هدد الرشيد بقتل بشر، مما جعل الأخير يتهرب منه، لما عرف عنه من عنف مع المعتزلة، فلا يكاد يسمع عن نشاطهم الفكري حتى يستدعي المعتزلي لإنزال الأذى به من سجن وقتل، ومنع للجدل، وحبس أهل الكلام منهم^(١) ولذلك اختفى بشر المريسي وظل مختفياً طوال حكم الرشيد ولم يظهر إلا بعد وفاته، وذلك بعد أن أخذ في دولته وأوذي لأجل مقالته^(٢) ثم قال " لله علي إن أظفري به لأقتلنه قتلة ماقتلتها أحداً قط"^(٣).

كما أن الرشيد سجن أباسهل بشر بن المعتمر الهلالي^(٤) رئيس معتزلة

(١) انظر: طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله الزيدي، تحقيق: سوسته ديغل، شلزر، المطبعة الكاثوليكية، ص ٥٤. موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة، عبدالحسين علي أحمد، ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٢) انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، تحقيق: على محمد الجاوي، ٣٢٢/١. ولسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، ٣٧/٢.

(٣) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٤/٧. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ، ٣٢/١١.

(٤) هو بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبوسهل، فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة، قال الشريف المرتضى: "يقال: إن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجبيه"، تنسب إليه الطائفة البشرية، له مصنفات في الاعتزال، مات ببغداد سنة ٢١٠هـ.

(انظر: دائرة المعارف الإسلامية، لمجموعة من المستشرقين، إعداد وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، دار الشعب، القاهرة، ٦٦٠/٣. طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ٥٢. الأعلام، الزركلي، ٥٥/٢).



بغداد^(١)، ومن وضعوا في السجن ثمانية بن أشرس^(٢) ثم عفى عنه على الرغم من أنه كان مقرباً من الرشيد^(٣).

وبعد موت الرشيد نجد نفس المطاردة والعداوة من قبل إبراهيم بن المهدي الذي تقلد الخلافة بعد مقتل الأمين، لأن العامة قد هاجت على بشر بسبب أفكاره، وسألوا الخليفة أن يستتيه، فأمر الخليفة قاضي بغداد قتيبة بن زياد باستتابة بشر من أشياء عددها، فيها ذكر القرآن وغيره، فأعلن القاضي بأن بشراً قد تاب، فرفع بشر صوته يقول ... معاذ الله إني لست بتائب^(٤)، فهاجت العامة وكادت أن تقتله، ويظهر أنه سجن بعد أن حكم عليه بالبدعة^(٥).

(١) انظر: الفرق بين الفرق، عبد القادر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد،

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ص ١٥٦. طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ٥٢.

(٢) هو ثمانية بن أشرس النميري، أبو معن، من كبار المعتزلة، عده المقرئ في رؤساء الفرق

الهالكة، وأتباعه يسمون "الثمانية" نسبة إليه، انفرد ببعض الآراء والمعتقدات، توفي سنة ٢١٣ هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٤٥/٧، طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ٦٢،

كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئية، تقي الدين

أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٧ م،

٣٤٧/٢، ميزان الاعتدال، الذهبي، ١/١٧٣).

(٣) انظر: تاريخ بغداد، ١٤٨/٧، الفرق بين الفرق، ص ١٣٢.

(٤) انظر: أخبار القضاة، محمد بن حبان الضبي "وكيع"، مطبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، نشر

المكتبة التجارية الكبرى، ١٢٦٦ هـ - ١٩٤٧ م، ٣/٢٦٩ - ٢٧٠. تاريخ بغداد، الخطيب

البغدادي، ١٢/٤٦٤.

(٥) انظر: تاريخ الموصل، أبو زكريا يزيد بن أحمد بن إياس بن القاسم الأزدي، تحقيق: علي

حبييه، القاهرة، ١٩٦٧ م، ١٣٧٨ هـ، ص ٣٥٢. بشر الميرسي وآراؤه الفلسفية، خالد

العسلي، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد ١٥، ١٩٧٢ م، مطبعة دار المعارف،

ص ٢٣٦.



وقد أورد ابن حجر^(١)، نقلاً عن ابن أبي حاتم في كتاب الرد على الجهمية :
"أن إبراهيم بن المهدي لما غلب على الخليفة ببغداد، حبس بشراً وجمع الفقهاء على
مناظرته في بدعته، فقالوا له : استتبّه فإن تاب وإلا فاضرب عنقه... ونودي عليه في
الجامع، وكان قبض عليه هرثمة^(٢) هو وإبراهيم بن إسماعيل بن عليه^(٣)، فاختلفوا
وهرب إبراهيم بمصر"^(٤).

(١) هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر، من أئمة
العلم والتاريخ، مولده ووفاته بالقاهرة، وكان حافظ الإسلام في عصره، عارفاً بأيام المتقدمين
وأخبار المتأخرين، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٨٥٢هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ١/١٧٨. دائرة المعارف الإسلامية، ١/١٣١. لسان الميزان، ابن
حجر، الخاتمة).

(٢) هو هرثمة بن أعين، من القادة الشجعان، وله عناية بالعمران، ولاه الرشيد مصر سنة ١٧٨هـ،
ولما بدأت الفتنة بين الأمين والمأمون، إنحاز إلى المأمون، فقاد جيوشه وأخلص له الخدمة حتى
سكنت الفتنة بمقتل الأمين، وانتظمت الدولة للمأمون، فنقم عليه أمراً، قيل: اتهمه بممالة
إبراهيم ابن المهدي، فدعاه إليه وضربه وحبسه، وكان الفضل بن سهل يبغيه، فدخل إليه من
قتله في الحبس سراً بمرو.

(انظر: تاريخ الطبري، ٦/٤٦١ وما بعدها، ٧/٣٨ وما بعدها. النجوم الزاهرة، ابن تغري
بردي، ٢/٨٨-٩٠. شذرات الذهب، ١/٣٥٨، الأعلام، الزركلي، ٨/٨١).

(٣) هو إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، أبو إسحاق بن عليه: من رجال
الحديث، مصري، كان جهمياً، يقول بخلق القرآن، قال ابن عبد البر: له شذوذ كثيره،
ومذاهبه عند أهل السنة مهجورة، جرت له مع الإمام الشافعي مناظرات، وله مصنفات في
الفقه، شبيهة بالجلد، توفي ببغداد وقيل بمصر سنة ٢١٨هـ.

(انظر: لسان الميزان، ابن حجر، ١/٣٤. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦/٢٠. الأعلام،
الزركلي، ١/٣٢).

(٤) لسان الميزان، ابن حجر، ٢/٣٨.



أما عن علاقته بالمأمون، فنجد أن بشراً يحمل نفس العداوة للمأمون، بل نقل عنه أنه كان يلعن المأمون في آخر مجلسه، كما نقل بشر بن الوليد للمأمون: "إن بشراً المربيسي يشتمك ويعرض بك، ويزري عليك، قال فما أصنع به؟ ثم دس المأمون إليه رجلاً فحضر مجلسه وتسمع مايقول، فأتاه الرجل يوماً فقال: سمعته يقول حين أراد القيام وفرغ من الكلام بعد حمد الله والثناء عليه: اللهم العن الظلمة، وأبناء الظلمة من آل مروان، ومن سخطت عليه ممن آثر هواه على كتابك وسنة نبيك ﷺ، اللهم وصاحب البرذون الأشهب^(١) فالعنه، فقال المأمون: أنا صاحب البرذون الأشهب وسكت عليها، فلما دخل عليه بشر قال له بعد أن سأله: ياأبا عبد الرحمن متى عهدك بلعن صاحب الأشهب؟ فطأطأ بشر رأسه ثم لم يعد بعد ذلك إلى ذكره ولا التعريض به"^(٢).

نجد هذا الموقف من بشر تجاه المأمون، في الوقت الذي كان المأمون يُظهر إعجابه ببشر، ويقربه له، ويقدمه على غيره - كما سيأتي -، مما كان له تأثيره الكبير في شكل الناحية السياسية في عصر المأمون، ومما جعل ابن كثير يقرر أن بشراً أحد من أضل المأمون^(٣)، ويبرز ذلك من خلال قضيتين هامتين:

(١) البرذون: دابة خاصة لا تكون إلا من الخيل، فالبرذون هو الفرس، والمقصود منها غير العرب،

وجمعه براذين، والبراذين من الخيل، ماكان من غير نتاج العرب.

(انظر: تاج العروس، الزبيدي، ١٣٨/٩. لسان العرب، ابن منظور، ٥١/١٣).

والشهب: لون بياض، يصدعه سواد في خلاله، والشهبه في ألوان الخيل، أن تشق معظم لونه شعرة أو شعرات بيض، كُمَيْتًا كان أو أشقر أو أدهم.

(انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٥٠٨/١).

(٢) كتاب بغداد، ابن طيفور، ص ٥٦-٥٧.

(٣) انظر: البداية والنهاية، ٢٨١/١٠.



القضية الأولى : تشييعه لعلي بن أبي طالب وتقديمه على سائر الصحابة.

والقضية الثانية : القول بخلق القرآن، وفتنة العلماء والفقهاء بها.

فأما قضية الأفضلية بين الخلفاء الراشدين، فقد شغلت الأذهان في ذلك الوقت وقد خالف بها المأمون جمهور الفقهاء وأصحاب الحديث، ففضل علياً وقدمه على أبي بكر وعمر^(١)، متأثراً ومتابعاً لبشر المريسي وجماعته^(٢).

وروى ابن عساكر من طريق النضر بن شميل^(٣) قال: دخلت على المأمون فقال: كيف أصبحت؟ قلت: بخير يا أمير المؤمنين! قال: يانضر أتدري ماقلت في صبيحة هذا اليوم؟ قال: أنى لي بعلم الغيب! فقال: قلت :

أصبح ديني أدين به *** ولست منه الغداة معتذرا
حب علي بعد النبي ولا *** أشتم صديقاً ولا عمرا
وابن عفان في الجنان مع *** الأبرار ذاك القتل مصطبرا
لا ولا أتهم الزبير ولا *** طلحة إن قال قائل عذرا

(١) انظر: العقد الفريد، شهاب الدين أحمد بن عبدربه، القاهرة، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٨م، ٣١٧/٥ - ٣٢١.

(٢) انظر: تاريخ العباسيين، ابن وادان، تقديم وتحقيق: د. المنجي الكعبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٤٥٨.

(٣) هو النضر بن شميل بن خرشة بن يزيد المازني التميمي ولد بمرو سنة ١٢٢هـ، أبوالحسن، أحد الأعلام بمعرفة أيام العرب ورواية الحديث وفقه اللغة، اتصل بالمأمون العباسي فأكرمه وقربه، وتوفي بمرو سنة ٢٠٣هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ٣٣/٨، طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي الأندلسي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دارا لمعارف مصر، الطبعة الثانية، ص ٥٣ - ٦٠. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٦١/٢).



وعائشة الأم لست أشتمها *** من يغتر بها فنحن منه برا

قال بعضهم : وهذا المذهب ثامن مراتب التشيع^(١).

قال صاحب تاريخ العباسيين: "ولما ابتدع المأمون ما ابتدع من التشيع والاعتزال

فرح بذلك بشر المريسي، وكان شيخ المأمون في ذلك، وأنشأ المريسي، يقول :

قد قال مأموننا وسيدنا *** قولاً له في الكتاب تصديق

إن علياً أعني أبا حسن *** أفضل من أرقلت^(٢) به النوق

بعد نبي الهدى وإن لنا *** أعمالنا والقرآن مخلوق

فأجابه بعض الشعراء من أهل السنة بقوله :

يأيها الناس لا قول ولا عمل *** لمن يقول كلام الله مخلوق

ما قال ذاك أبو بكر ولا عمر *** ولا النبي ولم يذكره صديق

ولم يقل ذلك إلا كل مبتدع *** على الإله وعند الله زنديق

عمداً أراد به إححاق دينكم *** لأن دينهم والله محقوق^(٣)

أصبح يا قوم عدلاً من خليفتم *** يمسي ويصبح في الأغلال موثق

فسأل بشر المأمون أن يطلب قائل هذا ويؤدبه على ذلك فقال المأمون :

ويحك، لو كان فقيهاً لأدبته، ولكنه شاعر، فليست أتعرض له!"^(٤).

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٧٧/١٠. تاريخ العباسيين، ابن وادران، ص ٤٥٨.

(٢) معنى أرقلت : الإرقال : ضرب من العدو فوق الخبب، وأرقلت الناقة ترقل إرقالاً فهي مرقل ومرقال، أي أسرع.

(انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٢٩٣/١١).

(٣) هذا البيت ورد في مصادر أخرى بهذه الصياغة :

بشر أراد به إححاق دينهم ** لأن دينهم - والله - محقوق

ولعله الصواب (انظر: ص: ١٠٨ من البحث).

(٤) ابن وادران، ص ٤٥٩.



ولم يقف عند هذا، بل إنه حول الخلافة إلى آل علي فأسند ولاية العهد إلى علي بن موسى بن جعفر الرضا - كما سبق وذكرنا - وذلك في يوم الاثنين لسبع خلون من شهر رمضان سنة ٢٠١هـ، وألبس الملابس الخضراء بدلاً من السوداء دليل على التغيير، وظل علي بن موسى الرضا ولياً للعهد حتى أوائل سنة ٢٠٣هـ، حيث توفي بقرية توقان، وقيل إن علي بن هشام دس له السم^(١).

- لقد واجه المأمون معارضة شديدة من جميع الجهات، وبعد وفاة الرضا رأى أن يتخلى عن سياسته فأرجع لبس السوداء، واستطاع أن يسيطر على الوضع السياسي في الدولة، وعاد إلى جمع الفقهاء من حوله، وكان ثمامة بن أشرس المعتزلي - تلميذ المريسي والمتأثر به - من أكثر العلماء انقطاعاً له، وقد عرض عليه المأمون الوزارة فامتنع وأشار ثمامة عليه أن يختار يحيى بن أكثم^(٢) لهذا المنصب، فأخذ المأمون برأيه وأضاف إليه القضاء، وكان الخليفة عظيم الثقة في يحيى، ولم يكن يمضي أمراً في الدولة إلا بموافقته وبناء على رأيه^(٣) ومن التناقض أن يختار ثمامة أحد المحدثين لهذا المنصب

(١) انظر: تاريخ اليعقوبي، ٤٥٣/٢.

(٢) هو يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن التميمي السدي المروزي، أبو محمد، يتصل نسبه بأكثم بن صيفي، حكيم العرب، ولد بمرو سنة ١٥٩هـ، واتصل بالمأمون أيام مقامه بها، فولاه قضاء البصرة سنة ٢٠٢هـ، ثم قضاء القضاة ببغداد، وغلب على المأمون حتى لم يتقدمه عنده أحد عاصر بعد ذلك المعتصم الذي عزله عن القضاء والمتوكل، فعزم على المجاورة بمكة، ورحل إليها، ومات بالربذة سنة ٢٤٢هـ.

(انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢/٢١٧. أخبار القضاة، وكيع، ٢/١٦١-١٦٧، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبدالقادر القرشي، تحقيق: عبدالفتاح الحلو، دار العلوم، الرياض، ١٣٩٨هـ، ٢/٢١٠).

(٣) انظر: تاريخ بغداد، ١٠/١٨٧. تاريخ القضاء في الإسلام، محمود محمد عرنوس، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٨٠. طبقات المعتزلة، المرتضى، ص ٦٢.



الذي من الممكن أن يكون وبلاً عليهم، غير أن ثامة كان واثقاً من ضعفه، فلم يكن تقديمه إلا سلماً لكي يرتقي عليه ثامة وشيوخه وأتباعهم إلى السلطة، وقد صرح ثامة بذلك حين قال للمأمون في مجلسه: "أنا أبين لك القدر بحرفين، وأزيد حرفاً للضعيف، قال: ومن الضعيف، قال ثامة: يحيى بن أكثم"^(١)، وقد ثبت ضعف يحيى بن أكثم، حين طلب المأمون منه أن يختار الفقهاء من أصحابه حتى يجالسوه فاختر عشرين، منهم ابن أبي دؤاد، وحين كثروا على المأمون طلب اختيار خمسة كان ابن دؤاد منهم، وبشر المريسي على رأسهم^(٢)، وكان بشر وثمانه يحضران مجلسه^(٣) وإن كان ثامة ومن معه أصطدموا بعد ذلك بيحيى بن أكثم، الذي بقي مدة يعارض المأمون في آرائه، فحين عزم على إصدار منشور يلعن معاوية على المنابر، وأن يكتب بذلك كتاباً يقرأ على الناس، نهاه يحيى بن أكثم عن ذلك، وقال: يا أمير المؤمنين، إن العامة لا تحتمل ذلك، سيما أهل خراسان، فلا تأمن في أمر معاوية، ولا تنظر أنك تميل إلى فرقة من الفرق فركن المأمون إلى قوله، وحين دخل عليه ثامة بن أشرس أخبره بأنه عزم على ترك أمر معاوية وعمل بنصيحة ابن أكثم ووجده أصلح في تدبير المملكة، ثم أخبره بأن يحيى بن أكثم خوفه من العامة، فلم يكن من ثامة إلا أن زين للمأمون رأيه في لعن معاوية، وهون من أمر العامة ورد الفعل عندهم، فقال للمأمون: يا أمير المؤمنين في هذا الموضع الذي وضعها به يحيى والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد ومعه عصا؛ لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها، والله يا أمير المؤمنين فأرض الله أن سواها بالأنعام حتى جعلها أصلاً منها^(٤).

(١) طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ٦٢.

(٢) انظر: أحمد بن حنبل والحنة، دليز سلفل باتون، دار الهلال، بدون تاريخ، ص ٩٨. البداية والنهاية، ابن كثير، ٣٢٣/١. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٨٤/١.

(٣) انظر: النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ١٨٧/٢.

(٤) انظر: تاريخ بغداد، ١٩٣/١٤. مناقب الشافعي، البيهقي، ١٧٦/١.



فبين ثمانية أن ليس للعامّة ثقل وأن قوة السلطان فوق كل شيء ممهداً لترويج أفكار المعتزلة بالتدرج بما يهوى المأمون في تفضيل على بن أبي طالب ولعن معاوية ثم ماهو أهم من ذلك وهو نشر آراء المعتزلة.

وبعد أن تمكن المعتزلة من مجلس المأمون سنة ٢١٥هـ وأصبح الخليفة من أصحابهم، كان لابد من إزاحة يحيى بن أكثم من منصب الوزارة والقضاء؛ حتى يخلو الأمر لهم تماماً، وفي أثناء إقامة المأمون بمصر، غضب على يحيى وأعادته إلى بغداد معزولاً مغضوباً عليه^(١)، وقيل في سبب العزل أمور كثيرة، لكن أهمها يرجع إلى أنه لم يوافق على القول بخلق القرآن، وقد روي عنه أنه قال: "القرآن كلام الله فمن قال بخلق القرآن يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه"^(٢).

إتسع مجال العمل أمام المعتزلة، وخاصة ابن أبي دؤاد، أحد المتأثرين ببشر الميرسي وكذلك الميرسي، الذي كان يلعن المأمون، بما لم يكن المأمون ليحتمله لولا مايكنه المأمون للميرسي من الإكرام.

- كما لعب الميرسي دوراً كبيراً في قضية خلق القرآن من جوانبها المختلفة، والتي منها الجانب السياسي وتدخل الدولة في هذا الموضوع، وإجبارها الفقهاء وأصحاب الحديث على قبول ذلك، في الوقت الذي كانت الدولة فيه تأخذ لنفسها وللرعية مبدأ حرية الفكر الذي توصل العلماء إليه نتيجة الجدل والمناظرة في مجلس المأمون، بل كانت الدولة تتسامح إزاء اختلاف الآراء ومع ذلك فقد استغل بشر خاصة، والمعتزلة عامة المأمون، واستحلوا استخدام القوة والتنكيل؛ لحمل الناس على

(١) انظر: مروج الذهب، المسعودي، ٢٣/٤.

(٢) تاريخ بغداد، ١٤/١٩٨. تاريخ القضاء في الإسلام، محمود بن محمد عرنوس، ص ١٨٢.



قبول مذهبهم^(١) وهي قصة قديمة، لكن الذي أثارها في العهد العباسي وجهر بها، وفي عهد الرشيد خاصة، هو بشر المريسي، فهدد الرشيد بقتله - كما سبق وذكرنا - فتوارى عن الأنظار ولم يظهر إلا في عهد المأمون^(٢)، فكان أحد المؤثرين عليه، والدافعين له إلى العنف؛ لأن الأمر وكما يقول الذهبي: "ثم أن المأمون نظر في الكلام وباحث المعتزلة وبقي يقدم رجلاً ويؤخر أخرى في دعاء الناس إلى القول بخلق القرآن إلى أن قوي عزمه على ذلك في السنة التي مات فيها"^(٣).

وكان هذا القرار من بدايته مقترناً بإعلان أفضلية الإمام علي على كل من أبي بكر وعمر وذلك في سنة ٢١٢هـ^(٤).

ثم تولى ابن أبي دؤاد - أحد المتأثرين ببشر المريسي - منصب القضاء بعد يحيى بن أكثم الذي سخط عليه المأمون وعزله، فكان له دور كبير في تحقيق مآرب بشر، والمعتزلة بعامة؛ حتى قوي عزمه - كما ذكرنا - إلى حمل الناس على القول بخلق القرآن بالقوة وتولى الأمر بنفسه كما أمر بإنزال العقاب على كل من لا يقر بذلك، وقد شارك بشر في التحريض، بإنزال العقوبة، والقتل، لكل من ينكر القول بخلق القرآن، وقصة الإمام أحمد مشهورة ومعروفة، وقد حضر المريسي بعض مجالسها

(١) انظر: إسلام بلامذاهب، مصطفى الشكعة، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣م، ص ٣٦٧. موقف

الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة، عبدالحسين علي أحمد، ص ٣٧٦.

(٢) انظر: مناقب الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة، عبدالحسين علي أحمد، ص ٣٧٧. موقف

الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، الطبعة الثانية، بيروت، ص ٣٨٦.

(٣) ترجمة الإمام أحمد، الذهبي ص ٣٦.

(٤) انظر: الأئمة الأربعة، د. مصطفى الشكعة، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، الطبعة الثانية،

١٤٠٣هـ، ص ١٠٠. تنمة المختصر في أخبار البشر، زين الدين عمر بن الوردي، الطبعة

الأولى، بيروت، ١٣٨٩هـ - ١٩٧١م، ١/٣٢٧.



بجوار ابن أبي دؤاد، وقد أكد ذلك السجزي في طبقات الحنابلة، حين روى أحداث الضغط على الإمام أحمد بن حنبل؛ لحمله على القول بخلق القرآن، فقال: "... فقال المعتصم: قهرنا أحمد، قهرنا أحمد، فقال ابن أبي دؤاد وبشر المريسي : اقتله؛ حتى نستريح منه، فقال، إني قد عاهدت الله أن لاأقتله بسيف ولاآمر بقتله بسيف، فقال ابن أبي دؤاد: أضربه بالسياط، فقال : نعم..."^(١).

وكان وراء ذلك كله :

- أن مذهب بشر وأسلوبه من أقرب المذاهب إلى نفس المأمون فقربه وأصحابه، وأصبحوا ذوي نفوذ في القصر، فاستغل بشر ومن معه الموقف فأطلقوا أيديهم ونكلوا بخصومهم، وأقاموا ضجة لامثيل لها تزعموا فيها الأحداث السياسية، التي شكلت عصر المأمون.

والنتيجة : ونحن ندرس أحداث العصر، لندرك مدى تأثير بشر بهذه الأحداث، فإذا بنا نجده مؤثراً، أو بمعنى أدق تأرجح بين التأثير والتأثير ليكون مؤثراً فأسهم في صنع بعض الأحداث السياسية البارزة في ذلك العصر، وخاصة في حياة المأمون.

(١) طبقات الحنابلة، القاضي أبوالحسين محمد بن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت، ص ١٦٤ - ١٦٧. المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر، د. مصطفى الشكعة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ١٥١.

المبحث الثاني
الحياة الإجتماعية



المبحث الثاني

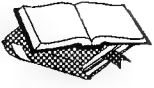
الحياة الاجتماعية

يقصد بالحالة الاجتماعية في بلد من البلاد، ذكر طبقات المجتمع في هذا البلد من حيث الجنس والدين، وعلاقة كل من هذه الطبقات بعضها ببعض، ثم بحث نظام الأسرة وحياة أفرادها وما يتمتع به كل منهم من الحرية، ثم وصف البلاط ومجالس الخلفاء، والأعياد، والمواسم والولائم والحفلات، وأماكن النزهة، ووصف المنازل وما فيها من أثاث وطعام وشراب ولباس، وما إلى ذلك من مظاهر المجتمع.

وكل ذلك مرتبط بتطورات متعددة والتي منها التطورات الاقتصادية، حيث ظهر صدها واضحاً في المعالم الاجتماعية في العصر العباسي الأول كله، مما رسم مظاهر تحول كبيرة وعالية سواء على مستوى الطبقة الحاكمة وأتباعها أم الطبقة الوسطى والتي كان قوامها العمال، في بغداد والعراق والأمصار الإسلامية.

مع النظر بعين الاعتبار إلى أن الحياة الاجتماعية في عهد بشر لم تبحث من الناحية التاريخية بحثاً وافياً وإنما عنى المؤرخون كل العناية بالحياة السياسية. أما الحياة الاجتماعية فقد وردت في كتب الأدب؛ كالأغاني والعقد الفريد، وكتب الجاحظ في صورة أخبار متناثرة، وشذرات متفرقة.

ولنضف إلى ذلك أن المؤرخين حينما أرادوا التأريخ للعصر العباسي، لم يلتفتوا إلى المجتمع كله كوحدة، ولم يصوروا الطبقات المختلفة التي تعيش في كنفه، وإنما استهوتهم من المجتمع طبقة واحدة، وهي طبقة الخلفاء والأمراء، ومن أحاط بهم، واتصل بهم من الوجهاء والوزراء والندماء، أما العامة من الشعب فكانوا عند المؤرخين أمراً مهماً تقريباً يذكرون على هامش الحياة الاجتماعية، وفي ضوء ذلك نقول:



كان المجتمع في العصر العباسي الأول ، وبخاصة في الفترة التي عاش فيها المريسي، يتكون من عناصر مجتمعه، يتأسهم العرب وعلى الأخص المضريين واليمنيين، وكان نفوذهم أظهر ما يكون في الشام والجزيرة^(١)، ومن الفرس، وخاصة الخراسانيين، الذين ساعدوا على قيام الدولة العباسية، فكانوا عنصراً بارزاً في هذه الفترة، والذي زاد في عهد المهدي والهادي، وبلغ مبلغه في عهد الرشيد، حيث تأكد نفوذهم بفضل البرامكة باستوزاره يحيى بن خالد البرمكي^(٢)، وقد كانوا في تلك الفترة هم المصرفون للدولة وشؤونها، حتى قال بعضهم : الوزارة برمكية لباقي منهم بقية، ثم سخط عليهم هارون الرشيد فأفناهم^(٣)؛ ليعود نفوذهم للظهور مرة أخرى في عهد المأمون، بتعيين الفضل بن سهل^(٤).

وقد تأثرت الدولة العباسية بهذا العنصر تأثراً مباشراً في شتى مناحي الحياة العقلية والفكرية والعادات والتقاليد العامة والخاصة، وكان الفرس دعاة للتلف والمجون والتطور، كما كان طابعهم العام حب السيادة والتف والبدخ وتشجيع العلوم والآداب مما أثر تأثيراً بالغاً على المجتمع العباسي .

-
- (١) انظر: الحياة الأدبية في العصر العباسي، محمد عبد المنعم خفاجي، نشر: رابطة الأدب الحديث، طبعة دار العهد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م، ص ١٧.
- (٢) انظر أوضاعهم في : تاريخ الطبري، ٢٣٧/٨. الكامل، ابن الأثير، ٨٢/٥، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٤٤٣/٢. الوزراء والكتاب، الجهشياري، ص ١٧٧. البداية والنهاية، ابن كثير، ١٦٠/١٠.
- (٣) انظر: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر المقدسي، طبعة لندن، الطبعة الثانية، ١٩٠٦م، ١٤٠/٦. تاريخ الطبري، ٣٥/٨.
- (٤) الآداب السلطانية، ابن طباطبا، ص ٢٢١.



وكان هناك الأتراك، والذين بدأ نفوذهم قليلاً في ولاية المأمون، ثم بلغ ذروته في عهد المعتصم^(١).

ومن طبقات الشعب في ذلك العصر، أهل الذمة، وهم اليهود والنصارى، وكانوا يتمتعون بكثير من ضروب التسامح الديني، حيث كانوا يقيمون شعائرهم الدينية في أديارهم أو بيعهم خارج مدينة بغداد في أمن ودعة.

وكان والد بشر المريسي، من هذه الطبقة، وينعم بما ينعم به معاصروه، فقد كان والده يهودياً يعمل قصاراً صباغاً في سوق المراضع في سوق النضر بن مالك الخزاعي، يملك محلة صغيرة بشرقي بغداد أقطعه إياها المهدي^(٢).

وكان الموالي والرقيق، يشكلون جزءاً كبيراً من المجتمع، وكان المنصور هو أول من استعمل مواليه وغلمانه في أعماله وحرفهم في مهماته، وقدمهم على العرب، فتمثل ذلك الخلفاء من بعده من ولده^(٣).

يقول صاحب تاريخ الإسلام السياسي: "كان الرقيق يكونون طبقة كبيرة من طبقات المجتمع الإسلامي في العصر العباسي الأول"^(٤) وكانت قصور الخلفاء والأمراء والعظماء والأغنياء تأوي الكثير منهم وعلى الأخص الجوّاري اللّاتي كن من أجناس

(١) الجاحظ، جميل جبر، منشورات دارا لكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، عام ١٩٥٩م، ص ١٣٦.

(٢) انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٢/١. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦١/٧. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٧/٢. شذرات الذهب، ابن العماد، ٤٤/١. البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، اللكنوي، ص ٥٤.

(٣) انظر: مروج الذهب، المسعودي، ٣١٥/٤.

(٤) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، حسن إبراهيم حسن، ٣٩٩/٢.



متنوعة، تختلف في الطبائع والعادات واللغات^(١) وهم من الروم والزنج :

أما الروم فقد كان أكثر عددهم في بيوت الخلفاء والأغنياء، وكانت الجوارى الروميات والغلمان الروم يملؤون القصور، وأما الزنج أو السود فكانوا يجلبون من سواحل أفريقية الشرقية، وكانوا يعملون في الزراعة والصناعة وفي بيوت الطبقات المتوسطة^(٢).

وقد تمازجت هذه العناصر مع بعضها واختلطت على الرغم من اختلاف مميزاتها وعقائدها ومناهج تفكيرها، وبالتالي تأثرت الحياة الاجتماعية في الدولة^(٣)، وتأثرت الأفكار والعقائد خاصة إذا علمنا أن أكثر الخلفاء من أبناء هذه العناصر، فالمنصور أمه حبشية، والهادي والرشيد أمهما الخيزران رومية، والمأمون أمه مراحل فارسية، ولاشك أنهن أثرن في محيطهن وأبنائهن تأثيراً واسعاً، وهي آثار امتدت إلى بيوت الخلافة وعملت فيه عملاً بعيد الغور^(٤) ومع تعدد الأجناس والعناصر في المجتمع العباسي، تعددت أيضاً طبقاته، فكان المجتمع العباسي يتكون من الطبقات التالية :

- طبقة عليا، وهي طبقة الخلفاء والوزراء والقواد والولاة، ومن يلحق بهم من الأمراء وكبار رجال الدولة ورؤوس التجار، وأصحاب الإقطاع من الأعيان وذوي اليسار، وهذه الطبقة هي التي اهتمت بها الكتب والدراسة .

- طبقة وسطى وتتمثل في طبقة رجال الجيش وموظفي الدواوين والتجار، والصناع الممتازين.

(١) انظر: تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق، محمد جمال الدين سرور، دار الفكر العربي، ص ١٧١.

(٢) انظر المصدر السابق، ص ١٧٢، ١٧٣.

(٣) انظر: الجاحظ « جميل جبر، ص ١٣٦.

(٤) انظر: تفاصيل الكلام في: الأغاني، الأصفهاني، ١٧٢/١٠، ١٣٨/١٩، ٣٨٨/٥.



- طبقة دنيا، وهي طبقة العامة من الزراع وأصحاب الحرف الصغيرة، والخدم والرقيق^(١) والتي كان منها والد بشر المريسي، إلا أن المريسي قد سعد بعد ذلك بصحبة الطبقة العليا، بعد أن قربه المأمون، فكان أحد الحاضرين الدائمين في مجلسه، ممن يفسح له الكلام.

فقد وجد بشر في ظل المأمون، ماعوضه عما فاته، من سلطان مستقل، ومساهمة في الحياة الفكرية العامة، بل فتح له باباً جديداً للسلطة، وهذا ماصوره الكناني حين قال : "قد منع الفقهاء والمحدثون والمذكرون... من القعود في الجامعين ببغداد وفي غيرهما من سائر المواضع، إلا بشر المريسي وابن الجهم، ومن كان موافقاً لهما على مذهبهما... ويجتمع الناس إليهم فيعلمونهم الكفر والضلال، وكل من أظهر مخالفتهم قتلوه سراً..."^(٢).

وهذه السطور تصف حالة طبقة من المجتمع، وعزلتهم الفكرية، يوم أن أطلق المأمون بشراً وأعوانه، كما ترسم صورة للعقلية السائدة بين العلماء ورجال الحكم في هذه الفترة، لكن للكلام تنمة، تعيدنا إلى وصف الحالة الاجتماعية، فهناك فرجة واسعة بين طبقة القصر، وبين صميم الطبيعة النفسية والاجتماعية للشعب، والذي ينعم بحياة اجتماعية طيبة كانت قبل عهد المأمون فقد أشار آدم متر^(٣) إلى أن الأسرة العادية في عهد الرشيد كان في مكنتها أن تعيش من دخل لا يتجاوز ثلاثمائة درهم في السنة، وأن الأسرة التي كان دخلها نحواً من سبعمائة دينار في السنة كانت تعتبر أسرة ثرية أقرب إلى الطبقة الممتازة منها إلى الوسطى، وكان أثرياء الناس وأبنائهم سواء في الحواضر أو

(١) دراسات في الأدب العربي، العصر العباسي، محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، ص ١٤-١٥.

(٢) الحيدة والاعتذار، تحقيق : د. الفقهي، ص ٢٢-٢٣.

(٣) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، ترجمة : د. محمد ابوريدة، القاهرة، ١٩٥٧م، ٢/٢٠٣.



الريف ينفقون عن سعة في بناء الدور أو اقتناء الجوّاري أو المشاركة في المشروعات التجارية.

وقد بدأ هذا الإنطلاق الإجتماعي في عهد المهدي الذي قام بالكثير من الأعمال؛ كبناء البرك والمحطات على طريق الحاج العراقي واهتم بالمرضى والضعفاء والمعوزين^(١).

ويؤيد ذلك قول المسعودي : "كان المهدي محبباً إلى الخاص والعام؛ لأنه افتتح أمره بالنظر في المظالم والكف عن القتل، وتأمين الخائف وإنصاف المظلوم، وبسط يده في العطاء"^(٢)، ومعنى هذا بداية استقرار الدولة وحل مشاكلها، واستقرار أمورها، ثم وصل هذا الانطلاق إلى القمة في عهد الرشيد الذي كان عصره، عصر النهضة الاقتصادية الكبرى التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الدولة العباسية، ويقف كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف دليلاً كافياً على ذلك، والغرض منه رفع الظلم عن الرعية والعلاج لأمرهم^(٣)، وقد بلغت جملة جباية الخراج في عهد الرشيد ٥٣٠٣١٢٠٠٠ درهم^(٤)، ولا يقل عنه عصر المأمون في النهضة الاقتصادية، فكان عصره وعصر سابقه هو عصر الطبقة الممتازة، طبقة الخلفاء وأعوانهم من الوزراء والأمراء.

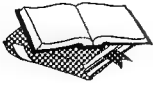
وقد ظهر هذا في قصورهم التي كانت تشتمل على دور واسعة وقباب وأروقة وبساتين ومسطحات مظلمة بالأشجار، وكانت الأروقة تسمى بالأربعين أو الستين على قدر الغلمان، وقد بنى المنصور قصر الذهب وسط بغداد، وقصر الخلد على

(١) انظر : تاريخ بغداد، ٨/١٣٦.

(٢) مروج الذهب، ١/٧٥.

(٣) انظر: الخراج، القاضي يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، أبويوسف، القاهرة، ١٩٨١م.

(٤) انظر: الوزراء والكتاب، الجهشياري، ص ٩٧.



شاطئ دجلة الغربي تجاه باب خراسان، وكان بهذا القصر قباب بديعة الشكل، وكانت بأبوابه مسامير من الذهب والفضة، كما تخللته العمدة الكثيرة الفخمة وفرش بالرخام المجزع، تتوسطه قضبان من الذهب، وفرش بالديباج والبسط، وفيه الكراسي المرصعة باللؤلؤ، كما بنى الرشيد على دجلة قصراً تألق في تجميله ربما أفخم مما زين به المنصور قصره السابق^(١).

وكانت قصور الأمراء تقترب من هذا المستوى، كما كانت قصور البرامكة صورة للترف المتشبه بالأمراء والخلفاء، حتى قيل إن جعفر البرمكي أنفق على بناء قصر له عشرين مليون درهم.

وكذلك قصور الطبقة الاجتماعية المتأخرة، وولاية الأمصار، وكذلك كبار رجال الدولة وأثرياء التجار وكبار الملاك .

وكان الطعام والشراب صورة من هذا المستوى الاجتماعي الرفيع وقد حفلت كتب الأدب بوصفها وتعداد أسمائها وأنواعها^(٢)، فقد حفلت مائدة الرشيد بألوان الطعام حتى قيل إن الطهارة كانوا يطهون له ثلاثين لوناً في اليوم، وبلغت نفقة المأمون في اليوم ستة آلاف دينار كان ينفق منها قدراً كبيراً على مطابخه^(٣).

وقد عاصر بشر المريسي، هذا الترف، بل كثيراً ما يشارك المأمون موائده، قال جعفر بن محمد الأنماطي: "لما دخل المأمون بغداد وقربها قراره، وأمر أن يدخل عليه من الفقهاء والمتكلمين، وأهل العلم جماعة يختارهم لمجالسته ومحادثته ... وكان أحمد بن أبي دؤاد أحدهم، وبشر المريسي. قال جعفر بن محمد الأنماطي وكنت أحدهم.

(١) انظر: تاريخ الطبري، ١٠/١١.

(٢) انظر: تاريخ الطبري، ٤٣٥/٦.

(٣) انظر: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ابن طباطبا، ص ٢٠٧.



قال : فتغدينا يوماً عنده فظننت أنه وضع على المائدة أكثر من ثلاثمائة لون، فكلما وضع لون نظر المأمون إليه فقال: هذا يصلح لكذا وهذا نافع لكذا، فمن كان منكم صاحب بلغم ورطوبه فليجنب هذا، ومن كان صاحب صفراء فليأكل من هذا، ومن غلبت عليه السوداء فليأكل من هذا، ومن أحب الزيادة في لحمه فليأكل من هذا، ومن كان قصده قلة الغذاء فليقتصر على هذا، قال: فوالله ما زالت تلك حاله في كل لون يقوم حتى رفعت الموائد^(١).

وكان الأمراء يعبون من هذا السرف، فقد روى المسعودي عن إشراف إبراهيم بن المهدي في تقديم الطعام عندما زاره الرشيد بالرقعة^(٢)، قال المسعودي: إن إبراهيم بن المهدي قال: "استزرت الرشيد بالرقه فزارني، وكان يأكل الطعام الحار قبل البارد، فلما وضعت البوارد رأى فيما قرب إليه منها جام قريض سمك فاستصغر القطع وقال: لم صغر طبابخك تقطيع السمك؟ فقلت ياأمير المؤمنين: هذه ألسنة السمك، قال، فيشبه أن يكون في هذا الجام مائة لسان، فقال مراقب خادمه: ياأمير المؤمنين فيها أكثر من مائة وخمسين، فاستحلفه عن مبلغ ثمن السمك فأخبره أنه قام بأكثر من ألف درهم"^(٣).

وقد قلد علية القوم في الحاضرة والأمصار ماكان عليه ملوكهم وأمراءهم، فكان عامتهم يتفننون في الطعام ويسرفون في اجتلاب ألوانه في غير مواعيدها من صيد

(١) كتاب بغداد، ابن طيفور، تحقيق: الكوثري، ص ٣٦.

(٢) الرقة: مدينة بسورية على نهر الفرات، فتحها عياض بن غنم ٦٣٩، وأعاد تشييدها الخليفة المنصور ٧٧٢هـ، وشيد فيها الرشيد عدة قصور، اشتهرت قديماً بالخزف الأزرق ذي الرسوم السود.

(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: غربال، ١/٨٧٦).

(٣) مروج الذهب، المسعودي، ٢/٧٩-٢٧٠.



وفواكه وخضروات، وكانوا يجلبون ألوان الطعام مثل السمك والجبن من البلاد الأخرى^(١).

كما ظهر التأنيق في الملابس، في حياة الخلفاء، والطبقة الراقية، وكان لكل طائفة زيتها الذي يميزها من الكتاب والقواد.

وسايرت ملابس النساء نفس هذا التطور، بل لعلها كانت أكثر مبالغة في الفخامة والتأنيق^(٢).

واستكثروا حينئذ من العطور وأنواع الطيب والمسك والكافور والعنبر^(٣)، وصاحب ذلك الترف الكثير من أدوات التزيين واللعب، من ذلك سباق الخيل^(٤) والصيد بالبنائز^(٥) والشواهي^(٦) والصقور والكلاب والفهود والذي أولع به المهدي ولعاً كبيراً^(٧).

(١) انظر: تاريخ الطبري، ٥٢/١٠.

(٢) الأغاني، الأصفهاني، ١٦٠/٥. تاريخ الطبري، ٣٢٩/٦، ٤٣٠. ذيل تاريخ مسكويه، أبو شجاع، طبعة أكسفورد، مطبعة التمدن، ١٩١٦م، ٣٠٨/٦. الوزراء والكتاب، الجهشياري، ص ١٤٤.

(٣) انظر: تاريخ الطبري، ١٦٠/٥.

(٤) انظر: مروج الذهب، المسعودي، ٢٧٩/٣. الوزراء والكتاب، الجهشياري، ص ٢٠٧.

(٥) البز: هو السلاح، قال الشاعر:

كأنني إذ غدوا ضمنت بزي ** من العقبان، خائنة طلبوا

أي سلاحي.

(انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٣١٢/٥. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون،

إشراف: عبدالسلام هارون، دار إحياء التراث العربي، ٥٤/١).

(٦) الشواهي: جمع مفرد لها شاهين: وهو طائر من جوارح الطير وسباعها من جنس الصقر.

(انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٢٤٣/١٣. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، ٥٠٠/١).

(٧) انظر: الآداب السلطانية، ابن طباطبا، ص ١٣١-١٣٣. مروج الذهب، المسعودي، ٢٩٧/٣.



وكان من أثر هذه المستويات الإقتصادية والمترفة لقطاع كبير من الناس أن شهدت المدن الكبرى عامة وبغداد خاصة، إنحرافات إجتماعية معينة؛ كشرب الخمر وانتشار الحانات^(١)، وشاع سماع الغناء، ولعب القمار بفصي النرد^(٢).

إلا أن ثمة ظاهرة أخرى كان لها أثرها الكبير في تحديد معالم التطور الإجتماعي في هذا العصر وهي ظاهرة انتشار الإسلام المطرد ونجاح الدعوة إلى الإسلام، فما كاد العصر العباسي الأول ينقضي؛ حتى كان المشرق الإسلامي قد اكتسب صبغة إسلامية واضحة، واتخذ طابعاً عربياً واضحاً في لغته وثقافته، وقد ساهم العلماء والفقهاء بجهد واضح في هذا السبيل، وهذا يرد على من يحاول أن يصور العصر كله بأنه عصر انحلال، وسوء في كل جوانبه، نعم كان هناك صورة مهزوزة، لكنها غالباً ماشعت في طبقة معينة، كان جمهورها من الفرس، وطبقة خاصة من المترفين ومن حولهم، أما عامة الشعب، فهو مسلم حسن الإسلام، فما زالت مساجد بغداد عامرة بأهل التقوى والصلاح، وكان في كل ركن منها حلقة لواعظ يذكر بالله واليوم الآخر، وكان منهم من يقتحم قصر الخلافة ليعظ الخلفاء، ويكفي أن يكون في حياة أولئك الناس أمثال: سفيان الثوري^(٣)،

(١) انظر: الأغاني، الأصفهاني، ١٦٠/٥. مسالك الأبصار في الممالك والأمصار، العمري،

القاهرة، ١٩٢٤م، ٣٩٣/١-٣٩٥. الوزراء والكتاب، الجهشيار، ص ١٤٤.

(٢) انظر: تاريخ الطبري، ٢٤١/١٠، ٢٤٨.

(٣) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم فأبى وخرج إلى مكة والمدينة، ثم انتقل إلى البصرة ومات فيها مستخفياً سنة ١٦١هـ.

(انظر: الجواهر المضية، اللكنوي، ٢٥٠/١. الفهرست، ابن النديم، ٢٢٥/١. وفيات الأعيان،

ابن خلكان، ٢١٠/١).



وداود الطائي^(١)، وعبد الله ابن المبارك^(٢)، والفضيل بن عياض^(٣)، وسفيان بن عيينه^(٤)، وأحمد ابن حنبل والذي قيل إنه يوم مات - رحمه الله - أسلم عشرون ألفاً من النصارى واليهود والمجوس، تأكيداً على أن الأمر يسير سيرة حسنة عن طريق الأسوة والالتزام بمنهج الرسول - عليه السلام -، وكانت ترفض البدع والخروج عن خط السلف، وفي تلك الفترة لم يجد بشر المريسي لنفسه مكاناً، بل هدد الرشيد بقتله، وسجن في أيام إبراهيم ابن المهدي، حتى عصر المأمون الذي برز فيه المعتزلة، وأدلى فيه بشر بدلو، وكان ماكان - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - .

وبغض النظر عن حكمنا على أسلوب بشر وأسلوب المعتزلة في الدعوة إلى منهجهم ومذهبهم، بغض النظر عن ذلك، فإن ما بذله الصالحون والعلماء من أبناء المجتمع كان له أثره في التغير الاجتماعي، فقد كان معناه: تقبل التشريع الإسلامي في تنظيم الأسرة والأخلاقيات وأدب السلوك والعلاقات الاجتماعية، وكان معناه

(١) هو داود بن نصير الطائي، أبوسليمان، أصله من خراسان، ومولده بالكوفة، رحل إلى بغداد وأخذ عن أبي حنيفة وغيره، وعاد إلى الكوفة، واعتزل الناس ولزم العبادة حتى مات سنة ١٦٥هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣٤٧/٨. الجواهر المضية، اللكنوي، ٥٣٦/٢. حلية الأولياء، الأصفهاني، ٣٣٥/٧).

(٢) سبقت ترجمته، ص ١٥.

(٣) هو الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي، أبو علي، شيخ الحرم المكي، من أكابر العباد الصالحاء. كان ثقة في الحديث، أخذ عنه خلق منهم الإمام الشافعي، ولد في سمرقند ونشأ بأبيورد، ودخل الكوفة وهو كبير، ثم سكن مكة، وتوفي بها سنة ١٨٧هـ.

(انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٢٢٥/١. الجواهر المضية، اللكنوي، ٤٠٩/١. صفة الصفوة، ابن الجوزي، ١٣٤/٢).

(٤) سبقت ترجمته، ص ١٥.



الاحتفال بالأعياد الإسلامية، والتقبل الأكبر لتقاليد العرب، والاختلاط بالجماعات الإسلامية الأخرى، وكان يتلو اعتناق الإسلام في أغلب الأحيان تغير إقتصادي مثل إسقاط الجزية وتملك الأرض، ونيل العطاء وانتهاز الفرص الإقتصادية المتاحة والإندماج في زمرة المحاربين، والتطلع إلى مزيد من الحقوق السياسية، والانضواء في المجتمع الإسلامي الذي امتدت دياره من حدود الصين حتى المحيط الأطلسي^(١).

ونخلص إلى أن: بشر المريسي تأثر كثيراً بالأحداث الاجتماعية الموجودة في عصره، وأثر بعد ذلك في تشكيل الظواهر الاجتماعية في عصره، كل ذلك من خلال الأفكار المتبناه خلال تلك الحقبة ..

فلما كان فكره مرفوضاً في البداية، وجدنا أن بشراً ليس له مكان في المجتمع إلا ما كان من حياة بسيطة يعيشها والده من خلال مهنته المتواضعة، ومحل الذي أقطعه إياه المهدي وإلا فهو هارب مستخف من الرشيد، مضطهد بعد ذلك من إبراهيم المهدي بسبب أفكاره .

وفجأة بعد أن تبنت الدولة أفكاره تتغير مكانته الاجتماعية، فيتصدر مجالس المأمون وتكون له الحظوة والمكانة والكلمة المسموعة، هو وتلاميذه أمثال ابن أبي دؤاد، فإذا كان مكانه في قصر المأمون، فهو لاشك ينعم بخيرات هذا القصر وهباته وعطاياه من خلال الترف والبذخ والعطاءات المسكوبة في كل مكان، كيف لا؟ وقد اختير بشر من وسط مائة من العلماء والفقهاء؛ ليكونوا عشرة فقط، ينعمون بصحبة المأمون ومجالسته، يشكلون العصر والفكر .

(١) انظر: العالم الإسلامي في العصر العباسي، د. حسن أحمد محمود وآخر، ص ٢٢٧-٢٣١.

المبحث الثاني

الحياة العلمية

وفيه مطالب :

المطلب الأول : تداخل الثقافات بسبب ترجمة الكتب الأجنبية .

المطلب الثاني: شيوع الجدل والمناظرات .

المطلب الثالث : تصدي علماء السلف للمنحرفين " عقائدياً " .



المطلب الأول : تداخل الثقافات بسبب ترجمة الكتب الأجنبية:

بداية نقول ، إن الفترة التي عاش فيها المريسي من الناحية العلمية والفكرية تعد فترة ذهبية، فلم يخل فرع من فروع العلم والمعرفة إلا وكتبت فيه الكتب وصنفت فيه المصنفات، وقل أن تجد عالماً من العلماء في هذه الفترة إلا وقد أسهم بأكثر من كتاب في فن أو عدة فنون، فقد ذكر مئات من الأسماء من العلماء وأسماء مصنفاتهم في كتب الطبقات.

وكان ذلك ناتجاً عن تشجيع الخلفاء أولاً، حيث أولى المهدي اهتماماً كبيراً بالعلم والعلماء والفقهاء والمحدثين^(١).

كما تميز عصر المأمون بأنه عصر العلوم والمعرفة؛ لأن المأمون نفسه كان محباً لتحصيل العلم ونشر الفنون في دولته، ويبدو ذلك واضحاً في إقامة - بيت الحكمة أو دار العلم-^(٢) ببغداد، وكان الرشيد قد وضع أساسها، ثم أمدّها المأمون بما تحتاج إليه من مصنفات الكتب العلمية في كل فرع من فروع المعرفة^(٣).

ثم استقرار الدولة إقتصادياً، وانتظام ميزانيتها ثانياً مما أدى إلى ازدهار الحركة الفكرية في ذلك العصر، ونهضتها، وقد كانت هذه النهضة تتمثل في أمور كثيرة منها، حركة التصنيف والتدوين والتي شملت كل فرع من فروع العلم، وهي بدورها تختلف قريباً وبعداً من حياة بشر، وإن كانت في مجموعها بعيداً عنه.

- أما عن التفسير، فيمكن القول إن هذا العصر شهد بداية انطلاق علم تفسير القرآن وفصله عن علم الحديث، كما أصبح كثير من المفسرين يلجأون

(١) انظر: تاريخ الطبري، ١٣٦/٨.

(٢) انظر: مروج الذهب ، المسعودي، ٢٨٣/٢.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٣٦٥/٢.



في تفسير القرآن إلى اجتهادهم^(١).

- أما الحديث فقد نضج في عصر بشر الذي سلك فيه العلماء مسلك تدوين السنة، وكان ممن اشتغل في الفقه، اشتغل في جملة اشتغاله بالحديث ومنهم الأئمة الأربعة.

ومن هنا وجدنا بشراً وتلاميذه يدلون بدلوهم في هذا الجانب وسيأتي بيانه بالتفصيل حين الكلام عن حياته العلمية.

وقد عاش الفقه أزهى عصوره في تلك الفترة، وقد تأثر فيها بشر وأثر مستغلاً بإباحة مدرسة الرأي في إثارة المسائل الفرضية، والحرية التامة التي ينقد الفقهاء فيها بعضهم بعضاً، وسيأتي بيان هذا الجانب بالتفصيل أثناء الحديث عن حياة بشر العلمية.

- كما حفل العصر العباسي بأئمة النحو الذين شيدوا أركانه وأقاموا دعائمه في مدرسته العظيمة "البصرة والكوفة".

وظلت الرغبة في اللغة وأدبها متصلة بالدولة العباسية ولاسيما في عصرها الأول لتعلق خلفائها الأولين، ووزرائها بالعلم والأدب والشعر^(٢).

- ومن العلوم التي اشتغل بها العلماء في هذا العصر الذي نؤرخ له علم الكلام، فقد نشطت الفرق الموجودة في ذلك الوقت، وكان للمتكلمين سلطان، وخاصة في عهد المأمون، الذي قويت فيه طلائع الانطلاقة السابقة، والتي ظهرت هذه المرة بقوة وجدية بعد أن أخفقت الإرهاصات الأولى والتي كان صوتها خافتاً فيما مضى.

(١) انظر: تاريخ الطبري، ١٣٦/٨.

(٢) انظر: تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ص ٩٠. النجوم الزاهرة،

ابن تغري بردي، ٩٧/٢. تاريخ الإسلام السياسي، حسن إبراهيم حسن، ٦٢/٢.



ويبدو أن هناك أسباباً كثيرة وراء استقرار هذا العلم من أهمها، دخول أهل الملل الأخرى في الإسلام حيث جاءوا بثقافات مختلفة.

يقول صاحب كتاب الحركة الأدبية في العصر العباسي "لما كانت الدولة الإسلامية مزيجاً من شعوب متعددة الجنسيات فقد تلاقت في الحواضر الإسلامية شتى الثقافات وكانت عقلية هذا الشعب الجديد مشبعة بالثقافات والوراثات"^(١).

ثم يكمل أحمد أمين الكلام قائلاً: "لقد تجمعت هذه الثقافات في العراق وأحدثت آثارها في العقول والأفكار، وكان المتكلمون أكبر عامل في امتزاج هذه الثقافات المختلفة من نواح متعددة، فقد كانوا بطبيعة موقفهم مضطرين إلى الاطلاع على الثقافات الأخرى"^(٢)، وقد كان لهذا التجمع طريقان :

١ - طريقة المشاهدة . ٢ - وطريق النقل والترجمة.

أولاً: طريق المشاهدة :

كان المجتمع الإسلامي يعيش علاقات حاسمة واضحة السمات، متميزة المعالم ذات روح إسلامية خالصة من تأثير الشوائب الأجنبية - مع انتفاعه بها - من غير أن يندمج فيها، ولا يفقد طابعه وعنوانه ..

لكنه في أواخر القرن الأول، أخذ هذا المجتمع يخرج من عزلته، عاملاً على رفع الحوائل، بعد أن وجد من الدوافع ما شجعه على الاختلاط عن طريق الأحاديث الشفوية، في المجالس مع أرباب الثقافات الأجنبية^(٣)، خاصة بعد أن بدأ الخلاف يمزق

(١) د. محمد مصطفى هداره، ص ٢١.

(٢) ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، ١/٣٨٠.

(٣) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة

السادسة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٥٢.



وحدثه، واضطر كثير من أحزابه وفرقه إلى جذب نصوص القرآن أو الحديث الصحيح إلى رأيه الشخصي في أمر من الأمور، عندئذ ابتدأت العناصر الأجنبية تشعر بخفة الضغط، وعدم الحجر عليها في إبداء الرأي، كما ابتدأت تساهم أو ترى من حقها المساهمة في حياة المسلمين التوجيهية، فعملت على أن تنصر فريقها على فريق آخر، أو أن تلقي في تيار حياتهم العقلية والروحية بما لديها من ثقافة خاصة؛ حتى تحي ما كان لها من دولة أو دين.

لكن القضية لاتقف بنا عند هذا الحد، بل إن من مكملاتها الأصيلة القول بأن المسلمين أنفسهم، لم يدعهم هذا الخلاف يغضون النظر عن تصرفات هذه العناصر الأجنبية فحسب بل كان يدفعهم مع ذلك إلى طلب المعونة العقلية منها، وهم كانوا أصحاب ثقافة وعلم، وكانت لهم أديان وشروح لهذه الأديان فكان الاشتراك بين أصحابها في المجالس والأحاديث، وكانت المناقشات، وكان التأثير^(١)، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فقد تداخلت الثقافات بسبب الامتزاج القوي الذي سمح به الإسلام بتعاليمه السمحة بين العناصر المختلفة، والتي كانت تتألف منها الدولة العربية بلغاتهم المختلفة، ففي إيران كانوا يتكلمون الفهلوية وفي العراق والجزيرة كانوا يتكلمون الآرامية، وماانبثق منها من النبطية والسريانية، وفي الشام كانوا يتكلمون اللغة الأخيرة ولغات سامية مختلفة، وفي مصر كانوا يتكلمون القبطية، وفي بلاد المغرب كانوا يتكلمون البربرية، وكانت اللغة اليونانية قد أخذت تشيع - منذ غزو الإسكندر- في الأوساط الثقافية بالشرق كله، في إيران والعراق والجزيرة والشام ومصر. بينما كانت اللاتينية تشيع في تلك الأوساط بشمالي أفريقية والأندلس.

(١) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص ٥٢-٥٤. الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، د. علي عبدالفتاح المغربي، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ص ٦١.



وإن بقيت الفصحى المثل الأعلى للناس في هذا العصر، وخاصة الطبقة المثقفة إلا أنها التقت بثقافات ومعارف مختلفة متباينة في بيئات مختلفة، وهي معارف امتزجت فيها منذ فتوح الاسكندر، عناصر شرقية بعناصر إغريقية مكونة ما يسمى باسم الثقافة الهيلينية^(١)، ومعروف أن فتوحه شملت مصر وليبيا والشام والعراق وإيران وخراسان وأفغانستان وشرقاً من بلاد الهند، وقد عني بنشر الثقافة الإغريقية في كل البلدان التي افتتحها ومضى خلفاؤه الذين ورثوا ملكه يستنون بعمله، وبذلك امتزجت هذه الثقافة بثقافات الأمم المفتوحة، وتكوّن من هذا الامتزاج ثقافة جديدة فيها من فلسفة الإغريق المتشعبة، وفيها من ديانات الشرق وروحانياته وأساطيره ومعارفه الفلكية وغير الفلكية، وكانت تقوم على هذه الثقافة الهيلينية قبل الإسلام مدارس مختلفة في الإسكندرية وقيساريه وأنطاكية والرها ونصيبين وقران وجنديسابور، فاتصلت العربية بكل هذا التراث، وأخذت تعمل على المزج بينه وبين معارف العرب وآدابهم^(٢).

وخلاصة الأمر : أن التأثير كان واضحاً بشروح الديانات سواء كانت ديانات الآريين، أصحاب الديانات الشرقية القديمة من : برهميه^(٣)

(١) هي حضارة الإغريق ومثلهم وطرق معيشتهم في العصور الكلاسيكية، ويعتبر موت الإسكندر في ٣٢٣ ق.م خاتمة عصر الحضارة الهيلينية، وتوصف بالهيلينية كل محاولة حديثة لإحياء المثل الإغريقية القديمة.

(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غريال، ١٩٣١/٢).

(٢) انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي، د. أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٨٢م، ص ٩١، ٢٤٦-٢٥٤، العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ص ١٤١.

(٣) البرهمية: تنسب إلى "براهما" أكبر الآلهة عند الهندوس، وهي من أقدم الديانات في الأمم الآرية. (انظر: إغاثة الإلهفان، ابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٧هـ، ٢/٢٢٢. تلييس إبليس، ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٦٨هـ، ص ٦٥. رسالة في الرد على الرافضة، أبو حامد المقدسي، تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن، الدار السلفية، الهند، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، ص ١٤٠).



وبوذية^(١) وزرادشتية^(٢) ومانوية^(٣)، أم شروح ديانات الساميين أصحاب الديانات السماوية السابقة على الإسلام من يهودية ومسيحية، والتي تمثل المصدر الشرقي من مصادر الثقافات الأجنبية وخاصة مايتعلق منها بعقيدة التشبيه، أو عقيدة الجبر والاختيار، أو عقيدة الرجعة، أو قضية التأويل والتفويض، ثم قضية الحلول، والأقانيم الثلاث، مروراً بقضية الذات والصفات.

ثم يأتي تأثير المصدر الغربي والمتمثل في الفلسفة الإغريقية والتي وصلت للمسلمين بادئ ذي بدئ عن طريق إشتراك حملتها مع المسلمين في أحاديث الجدل

(١) البوذية : فلسفة ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد، ومؤسسها هو " جوتاما بوذا " ولد سنة

٥٦٣ ق.م، وكان قد ترك الحكم وتزهد، بعد أن ثار ضد استبداد البراهمة، وأنكر ماتحتوي عليه كتب " الويدا " من أساطير وخرافات، كما رفض نظام الطبقات.

(انظر: دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م، ٥٥٨/١).

(٢) الزرادشتية: أتباع زرادشت، قيل: إن ظهوره كان في القرن التاسع قبل الميلاد، وقيل في القرن السادس، وقيل غير ذلك، ولد في أذربيجان ثم انتقل إلى فلسطين فسمع من بعض أنبياء بني إسرائيل ثم عاد إلى أذربيجان، ولم تطمئن نفسه إلى اليهودية، فبدأ يدرس الأديان الفارسية، ولما بلغ الثلاثين ادعى أن الله بعثه رسولاً، ونسبت إليه معجزات، وأهم كتبه المنسوبة إليه "الأفستا".

(انظر: إعتقادات فرق المسلمين والمشركون، الرازي، ص ١٢٠-١٢١. الملل والنحل، الشهرستاني، ٥٨٣/١. الموسوعة الفلسفية، د.عبدالمعظم الحفني، دار ابن زيدون، الطبعة الأولى، بيروت، ص ٢٢٤).

(٣) المانوية : هم أتباع ماني، وهي إحدى فرق الثانوية الأربع الذين قالوا بإثبات اثنين أزليين هما النور إله الخير، والظلمة إله الشر.

(انظر: إعتقادات فرق المسلمين والمشركون، الرازي، ص ١٣٨، ١٤٢. الملل والنحل، الشهرستاني، ٨٠/٢-٨١).



والمشاهدة، وأهم هذه العناصر التي تعد طابعاً لها، عنصر إعتقاد التعدد في مصادر التأثير في الكون، وفيما يجري فيه من أحداث وليس بالغريب أن نجد لها مزيجاً من الأفلاطونية^(١) والفيثاغورية^(٢)، والأرسطية^(٣) والرواقية^(٤)، والتصوف الشرقي وهي في الواقع تمثل كل هذه المدارس، وكل هذه الاتجاهات الثقافية ما بين إنسانيه ودينيه ووثنية^(٥).

ثم الثقافة الهندية والتي كانت تصل العرب حينئذ عن طريقين : طريق الفرس وماسقط إليهم منها من قديم، وطريق من دخلوا منها حديثاً في الإسلام واندمجوا في

-
- (١) الأفلاطونية : نسبة إلى إفلاطون الذي ولد سنة ٤٢٧ ق.م، وهو فيلسوف يوناني تتلمذ على "سقراط" ورسم في الجمهورية صورة للمدينة الفاضلة كما تخيلها وتغناها، وفلسفته تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي : الجدل والطبيعة والأخلاق، توفي سنة ٣٤٧ ق.م .
(انظر: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ابن القفطي، تصحيح: محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ص ١٣، ٢١. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ص ٦٢، ٦٥. الملل والنحل، الشهرستاني، ١٩٠/٢).
- (٢) الفيثاغورية: نسبة إلى فيثاغورس بن منسارخس، من أهل ساميا، ولد في ساموس سنة ٥٧٢ ق.م، وهو فيلسوف رياضي شهير، توفي سنة ٤٩٧ ق.م .
(انظر: إخبار الحكماء، ابن القفطي، ص ١٧٠-١٧١. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٢٠. الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد غربال، ص ١٣٤٢).
- (٣) الأرسطية: نسبة إلى أرسطوطاليس الذي ولد سنة ٣٨٤ ق.م، وهو فيلسوف يوناني تتلمذ على أفلاطون، وعلم الإسكندر الأكبر ملك مقدونية، وكان يحاضر ماشياً فسمي هو وأتباعه بالمشائين، أُلِفَ في الإلهيات، وتوفي سنة ٣٢٢ ق.م.
(انظر: إخبار الحكماء، ابن القفطي، ص ٢٢-٢٦. الموسوعة العربية الميسرة، ص ١١٧).
- (٤) الرواقية: مدرسة فلسفية أسسها زينون (٢٠٠ ق.م) ثم هذبها أتباعه وانتقلت إلى روما في القرن الثاني ق.م، ويرى الرواقيون أن الحقيقة مادية تسودها قوة توجهها وهي الله، ومادامت الطبيعة تسير وفق العقل، فمن الحكمة أن يسير الإنسان وفق الطبيعة منصرفاً عن ميل العواطف والأفكار التي تحيد عن جادة القانون الطبيعي. وقد علم زينون في رواق وإليه نسبت الرواقية.
(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، ٨٨٣/١).
- (٥) انظر: الجانب الإلهي، د. محمد البهي، ص ٥٢-١٦١.



عرب العراق، ومعروف أن جمهور الهنود وثنيون، يدينون بالبوذية، ومنهم براهمة ينكرون النبوات ودهريون لا يؤمنون بشيء سوى الدهر، وسمنيه^(١) لا يؤمنون بشيء سوى الحس، وقد ناظرهم قديماً جهم بن صفوان وظل المعتزلة يردون عليهم رداً عنيفاً^(٢)، وكانوا يؤمنون بتناسخ الأرواح إيماناً شديداً حتى قال البيروني: "كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات^(٣) علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم يتحلها لم يك منها ولم يعد من جملتها"^(٤)، وقد سقطت هذه العقيدة إلى ماني والمانوية كما سقطت إلى بعض الشيعة القائلين بتناسخ النور الإلهي في الأئمة، وأيضاً فإنها سقطت

(١) السمنيه : نسبة إلى سمنى، وهم من القائلين بقدوم العالم، وزعموا أن لاملعوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث، وقال بعضهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة وقد علمهم زعيمهم يوداسف بأن قول " لا " من عمل الشيطان وأن مذهبهم دفع الشيطان.

(انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢٥٣. الفهرست، ابن النديم، ص ٤٨٤. لسان العرب، ابن منظور: ٢٢٠/١٣).

(٢) انظر: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، ابن المرتضى اليماني تحقيق: محمد جواد مشكور، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ص ٢١. الحيوان، الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، طبعه ١٩٦٩م، ٧٠/٤ وما بعدها.

(٣) السبت من أيام الأسبوع، والجمع أسبت وسبوت، والإسبات: الدخول في السبت، وقيام اليهود بأمر سبتها: هو انقطاعهم عن المعيشة والاكتساب؛ لأن اليهود كانوا ينقطعون عن العمل والتصرف في هذا اليوم.

(انظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، وآخرون، ٤١٣/١. لسان العرب، ابن منظور، ٣٨/٢).

(٤) تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٧٧هـ، ص ٢٤.



في هذا العصر إلى الخرمية، وكان يؤمن بها أحمد بن حائط^(١) المتكلم صاحب فرقة الحائطية، ويدافع عنها دفاعاً شديداً^(٢).

وكانت الثقافة الفارسية أبعد تأثيراً في المحيط العربي لهذا العصر، فقد دخل جمهور الفرس في الإسلام، واقتبس العرب كثيراً من صورة حياتهم - كما مر معنا في المبحث السابق - وحكوا عنهم أقاصيصهم عن رستم^(٣) وإسفنديار^(٤) وأخبارهم عن ملوكهم وحكمائهم، وكانت المجوسية لاتزال حية بمعابد نيرانها ونخلها المختلفة من زرادشتيه ومانويه ومزدكيه، وماكانت تجتمع عليه هذه النحل من ثنوية أو إيمان بأن للعالم إلهين: إلهاً للنور وإلهاً للظلمة. ونعجب إذ نجد بعض العرب يصبح ثنوية مانوية على نحو ماكان صالح بن عبدالقدوس^(٥).

أما الثقافة اليونانية فقد كانت أهم ثقافة أثرت في الفكر العباسي عن طريق النقل والترجمة - كما سيأتي - وأيضاً عن طريق مألفته من ظلال على الثقافة الهيلينية

-
- (١) يقال الحائطية ويقال الخابطية، وقد وردت آراءه في (الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢٧٧. الملل والنحل، الشهرستاني، ١/٨٨).
- (٢) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ص ٤٢/١، العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص ٩٤-٩٥.
- (٣) رستم: بطل فارسي من الأسرة الكيانية، أنجبته أسرة "سام" التي أنجبت والده "زال"، يرد ذكره كثيراً في الشاهنامه بصدد الحرب مع التورانيين. ورستم هو بطل القصة المشهورة "رستم وسهراب".
- (انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، ١/٨٦٦).
- (٤) اسفنديار: هو ممن أُلِف في السير والأسمار الصحيحة التي لملوكهم الفرس ويوجد مايسمى بكتاب رستم واسفنديار، الذي ترجمه جبلة بن سالم.
- (انظر: الفهرست، ابن النديم، ص ٤٢٤).
- (٥) انظر: العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص ٩٥.



الشعبية العامة التي كانت سائدة في المنطقة والتي حملت في أطوائها معارف الكلدانيين^(١) والصابئة^(٢) عن النجوم والكواكب، ومعارف الشاميين والمصريين، وما كان يتداول هنا وهناك من أقاصيص عن السحر والعرافة، وما يجري في كل ذلك من إيمان بالغيبات ومن نزعات روحية عميقة.

وكان يشارك في الحياة اليومية أصحاب الديانتين النصرانية واليهودية... "فقد عمل متكلموا النصارى وأطبائهم ومنجميهم على نقلهم إلى العربية كتب المنانية والديصانية والمرقونية المارقة، مما أفسدوا عقول العوام"^(٣)، وقد دخل منهم جمهور غفير في الإسلام وامتزج العرب بهم، وأكثروا من تسري جواريتهم، مما هياً للقاء واسع بين العناصر الإسلامية والمسيحية في المجتمع العباسي، ولانقصد به اللقاء الدموي فحسب بل نقصد أيضاً اللقاء الثقافي، إذ نشأ جيل كبير أمهاته من المسيحيات، روميات وغير روميات، وطبيعي أن يحمل هذا الجيل عن أمهاته ثقافتهن وكثيراً من عاداتهن وطباعهن، وربما بعض معتقداتهن، وكان للأناجيل تأثير من بعض الوجوه فقد كانوا

(١) الكلدانيون: نسبة إلى كلدانيا ويطلق قديماً على القسم الجنوبي الأقصى من وادي دجله والفرات، وكان يتسع أحياناً فيشمل بابل، وقد تقدم فن التنجيم في الفترة الكلدانية حتى أصبحت كلمة "كلداني" تعني المنجم .

(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، ١٤٧٢/٢).

(٢) الصابئة: هم الخارجون من دين إلى دين، وهي أمة كبيرة منهم الكافر والمؤمن، وهم قوم إبراهيم - عليه السلام - وأهل دعوته، كانوا بجران، وهم منقسمون إلى صابئة حنفاء وصابئة مشركين، والمشركون منهم يعظمون الكواكب السبعة، والبروج الاثني عشر ويصورونها في هياكلهم.

(انظر : إغاثة اللفهان ، ابن قيم الجوزية ، ٢٤٩/٢ . الملل والنحل « الشهرستاني » ٦٦٩/٢ .

(٣) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص ٩٧.



يقرؤونها ويستظهرون كثيراً من كلام المسيح وأقواله في وعظهم، وفي كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة^(١)، والبيان والتبيين للجاحظ^(٢) من ذلك مادة وافرة^(٣).

إلا أن الأثر الأعمق كان قد أداه اليهود حين وجدنا نفراً منهم يسلمون منذ عهد الإسلام الأول ويذيعون كثيراً من الإسرائيليات التي دخلت في تفسير القرآن الكريم، وقد استغلها القصاص في وعظهم للعامة استغلالاً واسعاً، وكان منهم من أسلم بلسانه ولم يسلم بقلبه، فمضى يسر عداوته للإسلام ويحاول أن يهدمه بما يدخل عليه من عقائد منحرفة، وبما يثير من الفتن بين أصحابه مثل عبدالله بن سبأ، والذي لعب دوراً واسعاً في الحياة والفكر الإسلامي، وكان له خلفاء كثيرون من جنسه مضوا يفسدون على شاكلة إفساده، بل لقد كان ممن ظلوا على يهوديتهم من يخالطون العرب في مجالسهم^(٤)، ويوردون عليهم بعض معتقداتهم الفاسدة من مثل التشبيه على الذات العلية، وكانوا يقولون إن التوراة محدثة ومخلوقة وأكبر الظن أن المعتزلة أو نفراً

(١) هو عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين، ولد ببغداد وسكن الكوفة، وتوفي ببغداد سنة ٢٧٦هـ.

(انظر: لسان الميزان، ابن حجر، ٣/٣٥٧. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/٢٥١).

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، فلج في آخر عمره، وكان مشوه الخلق، مات والكتاب على صدره، قتلتة مجلدات من الكتب وقعت عليه، له تصانيف كثيرة، مات بالبصرة سنة ٢٥٥هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٢/٢١٢. لسان الميزان، ابن حجر، ٤/٣٥٥، الروافي بالوفيات، الصفدي، ١/٣٨٨).

(٣) انظر: العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص ٩٧-٩٨.

(٤) انظر: النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢/٢٩.



منهم نقلوا عنهم هذه الفكرة فقالوا إن القرآن مخلوق^(١)، وإنما يدفعنا إلى هذا الرأي أنه كان من رؤوس القائلين بها ثمامة بن أشرس، وبشر بن غياث المريسي المتكلم، وكان غياث يهودياً يسكن بغداد، وأسلم ابنه واشتغل بعلم الكلام والقول بخلق القرآن^(٢) ومازال هو وثمامة بالمأمون حتى اعتنق هذا القول، وجعله محنة وبلاءً على الفقهاء والعلماء، وهو بلاء جر إلى صدع متفاقم بين المعتزلة وأهل السنة؛ حتى لقد قضى قضاء مبرماً على ما كان للأولين من مجد في العصر العباسي الأول^(٣).

وهكذا أصبحنا في دولة إسلامية، وفي ظلها نجد مدارس مختلفة، لثقافات شتى في ظل وحدة سياسية واحدة، أصبحنا نرى مجالس للتعليم الديني الإسلامي، وللتلمذ في فهم القرآن والسنة، بجوار مجالس أخرى، لعلوم أخرى، فإذا كان هناك عائق يتمثل في اللغة، فإن عملية الترجمة أكملت مبادئه الاتصالات الشفهية، وهذا ماستتناوله لاحقاً.

إلا أننا نخرج من كل ماسبق إلى أن اختلاط الثقافات كان قبل عملية الترجمة، عن طريق المشافهة والاختلاط في المجالس، وقد كان لهذا الأمر دافعان حقيقيان يتمثلان في:

- ١- ضعف الشعور الديني بالإسلام عند بعض المسلمين بعد أن كان قوة شعورهم بإسلامهم يقف حائلاً دون تأثيرهم بثقافات غيرهم، فجاز أن يعرفوا شيئاً عن تلك الثقافات بل ويطلبوها؛ ليأتي التأثير بها قبل أن تقع في بيئتهم ترجمة رسمية لها، وقبل أن يعرف لهذه الترجمة عهد معين لديهم.

(١) انظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، ١/٣٣٤.

(٢) انظر: النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢/٢٢٨، ١٨٧.

(٣) انظر: العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، ص ٩٦-٩٧.



٢- إنقسام جماعات المسلمين إلى أحزاب وشعور كل حزب - محافظة على وجوده- بحاجته إلى المساعدة الجدلية أياً كان مصدرها؛ لتأييد رأيه ودحض حجة خصمه، ومن هنا ابتدأت معرفتهم للفلسفات الأخرى عن طريق الإختلاط وتبادل الرأي مع حملتها، يقول جولدزيهر^(١) في هذا: "ليس لتأثير الكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى دخل في هذا التأثير"^(٢).

وإذا أردنا أن نكون أكثر واقعية، فعلينا القول إن هناك أسباباً طبيعية تقتضيها طبيعة الحياة والظروف والتي من أهمها :

- ١- إختلاف السكان في المملكة الإسلامية وامتزاج بعضهم ببعض في السكنى والتزواج وما إلى ذلك.
 - ٢- دخول كثير من أفراد الأمم المختلفة في الإسلام.
 - ٣- نمو الحضارة الذي يستدعي علماً واسعاً بكثير من شؤون الحياة، من هندسة وطب ونجوم ونظام حكم وفقه ولغة وأدب.
- في ظل ذلك انتشرت في المملكة الإسلامية ثقافات مختلفة لأمم مختلفة، وكان هناك لقاح بين الثقافات، ونشأ من هذا اللقاح ثقافات جديدة تحمل صفات من هذه

(١) هو أجناس جولدزيهر، مستشرق يهودي مجري، تعلم في مدارس : بودابست وبرلين وليدن، ولما نبه ذكره عين أستاذاً محاضراً في كلية العلوم بجامعة بودابست ثم أستاذ كرسي، رحل إلى سوريا ثم فلسطين، فمصر حيث تضرع من اللغة العربية ثم صنف كثيراً في الإسلام شأنه المهجوم عليه وعلى الفقه الإسلامي والأدب العربي وغيره.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ١/٨٤. المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعرفة، مصر، الطبعة الثالثة، ٩٠٦-٩٠٨).

(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص ١٦٢-١٦٣.



وتلك، وصفات جديدة لم تكن في هذه ولا في تلك، وأصبح لها طابع خاص يميزها عما سواها^(١).

وإن كنا لانميل إلى التسليم بكل ما أورده الأستاذ أحمد أمين؛ لأن في مناهج الإسلام ما يكفي لمسايرة الحضارة، وإيجاد الحلول لكل ما يجد فيها، صحيح أن الإسلام لا يمنع الاستفادة من علوم الآخرين، لكن ليس في كل جانب، وخاصة في نظام الحكم والفقه واللغة.

ثانياً : طريق الترجمة :

هذا المعطى يعود في نشأته إلى ما بعد بروز العامل السابق - عامل المشافهة - ويأتي دوره من بعده، رغم إختلاف السبل في تقدير دوافع هذه الظاهرة وغاياتها، ولعل من أوفق السبل إلى نظرة شمولية أن نؤكد على ماسبق من أن اتصال الثقافة الإسلامية بالثقافات الأخرى تم مشافهة، إلا أن الاتصال الحقيقي حدث بعد حركة الترجمة... أي بعد نقل تراث تلك الحضارات إلى اللغة العربية، وكان لهذا الاتصال أثره الذي يتضح فيما قبله المسلمون من تلك الأفكار والعلوم التي اطلعوا عليها أو فيما رفضوه وردوا عليه، وعدوه مخالفاً لعقيدة الإسلام.

والحقيقة، هي حلقتان متصلتان من أمسك بطرف أولاهما أسلمته إلى ثانيتهما، وليس الأمر كما ذهب إليه صاحب كتاب موسوعة التاريخ الإسلامي حين قال: "ولانبالغ إذا قلنا إن كل ألوان الثقافات العامة التي كانت ماثرة في البلدان المفتوحة من أواسط آسيا إلى مشارف البرانس^(٢) تحولت إلى العربية دون حاجة إلى ترجمة

(١) انظر: ضحى الإسلام، د. أحمد أمين، ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) البرانس : هي سلسلة جبلية، جنوب غرب أوروبا، تفصل شبه جزيرة ايبيريا عن سائر أوروبا، وتفصل فرنسا عن أسبانيا ٤٣٥ كم من خليج بسكاي في الغرب إلى البحر المتوسط في



منظمة لسبب طبيعي، وهو أن شعوب هذه الثقافات تحولوا عرباً، فكان طبيعياً أن تتحول معهم ثقافتهم، وأن لا تنتظر حتى ينظم لها النقل والترجمة^(١).

هذا كلام صحيح عند التعميم، ويختلف عليه عند التطبيق؛ لأنه كلام من جانب واحد فقط، ويبقى التأكيد على أن الحركة الفكرية عند المسلمين في هذا العصر تعتمد اعتماداً ملحوظاً على نشاط واسع في الترجمة من السنسكريتية والسريانية واليونانية، ونرى الخلفاء العباسيين منذ فاتحة العصر يعنون بهذا النقل عناية شديدة وينفقون عليه الأموال الطائلة وكأنهم لا يريدون به أن يقف عند حد أو عند غاية، يتقدمهم في ذلك المنصور الذي وضع حجر الأساس لعاصمته الجديدة (بغداد) وجمع حوله فيها صفوة العلماء من مختلف النواحي وشجع على ترجمة كتب العلوم والآداب من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية، فاستجاب كثير من الباحثين لهذه الرغبة، ودفعهم التشجيع الأدبي والمادي للإجابة والإكثار^(٢)، يقول المسعودي "وهو أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغات العجمية إلى العربية"^(٣)، بل لقد أوجد ديواناً للترجمة، عين فيه مترجمين توفروا على ترجمة ما كتب العلماء من غير المسلمين^(٤).

وقد حاول الدكتور محمد البهي أن يعلل الأمر ويحلله، وهو يؤرخ للترجمة العقلية للثقافات الأخرى، فقال: "بدأ الأمر من عهد أبي جعفر المنصور والذي كان مع حرصه الشديد على المال وشهرته بالبخل، فلم يكن يستهين بإنفاق الكثير من المال

= الشرق، وتصل إلى ارتفاع ٣٧٢م في قمة بيكودي انيتو (أسبانيا).

(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، ١/٣٣٩).

(١) د. أحمد شلي، ص ١٤٦-١٥٤.

(٢) انظر: العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، ص ١٠٩.

(٣) مروج الذهب، ٤/٢٤١.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٢/٣٦٠.



وهو يرى أنه في سبيل الدفاع عن العقيدة الإسلامية وذلك لكثرة التناظر والجدل الديني بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل الأخرى مما ألجأهم إلى الاطلاع على المنطق اليوناني كي يسترشدوا به في تنظيم الحجج وترتيب البراهين، ولذلك كثرت ترجمة كتب المنطق اليوناني .

ويقال : إن ابن المقفع هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطي بأمر المنصور، والذي كان مجوسياً ودخل الإسلام، وتعزى إليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة: كتاب "المقولات" ويبحث في الأجناس العالية، وكتاب "العبارة" ويبحث في القضايا التصديقية، وكتاب "تحليل القياس" ويبحث في أشكاله، كما تعزى إليه ترجمة كتاب "إيساغوجي" لفورفوريوس^(١) السوري والذي جعله مدخلاً للكتب الأرسطية^(٢) إلا أن أشهر مترجمه كتاب "كليله ودمنه" وقد وضع الأصل بالسنسكريتيه، ثم ترجم إلى الفارسية ومنها: ترجمه ابن المقفع إلى العربية بالإضافة إلى ترجمات كثيرة يغلب عليها جميعاً الثقافة الفارسية بالإضافة إلى بعض الثقافات الهندية فقد نقل له كتاب سندھانتا أو السند هند بواسطة رحالة هندي بالإضافة إلى كتاب آخر في الرياضيات.

وإلى جانب الثقافة الهندية، كان هناك الكثير من الثقافات اليونانية، منها على سبيل المثال كتاب الجسطي اليوناني وكتب ارسططاليس من المنطقيات وكتاب

(١) فورفوريوس: هو أحد فلاسفة الأفلاطونية الجديدة، تتلمذ على أفلوطين، وشرح فلسفته، ونشر كتابه "التاسوعات" وكتابه "إيساغوجي" هو أهم آثاره والذي اشتهر عند المسلمين حيث رد به مقولات أرسطو.

(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، ١٣٣٢/٢).

(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ١٦٧-١٦٨.



أقليدس^(١) وهو في علم الأشكال الهندسية^(٢)، وأغلب الظن أنها كانت في جمهورها كتباً طبية^(٣)، ونحن نتحفظ على هذه العبارة الأخيرة؛ لتتناولها بالتعليق بعد ذلك حتى لاتضيع منا خيوط الكلام، ونحن نتحدث عن سير حياة صاحب الترجمة في هذا العصر.

ثم جاء عصر الرشيد والذي يصوره الدكتور محمد البهي بأنه عصر هادئ ليس فيه جديد مرتبط بهذا الجانب حين يقول: "أما الرشيد في عصره فكان فضله على الترجمة من حيث إنه أمر بإعادة ترجمة الكتب التي سبقت ترجمتها في العهود التي قبله أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة"^(٤)، إلا أن الدكتور شوقي ضيف يخالفه في ذلك مخالفة تامة حين يقول: وتنشط الترجمة في عصر الرشيد ووزرائه البرامكة نشاطاً واسعاً، وكان مما أذكى جذوتها حينئذ، إنشاء دار الحكمة أو خزانة الحكمة وتوظيف طائفة كبيرة من المترجمين بها وجلب الكتب إليها من بلاد الروم وكان يقوم على هذا العمل الضخم يوحنا بن ماسويه وكان طبيباً نسطورياً من مدرسة جند يسابور^(٥) وفيه يقول ابن جليل: "قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية مما وجد بأنقره"^(٦)

-
- (١) أقليدس : هو عالم رياضة يوناني، نشأ في الإسكندرية، ربما في عهد بطليموس (٣٢٣-٢٨٥ ق.م)، وأنشأ مدرسة مشهورة بالإسكندرية، وقام بتنظيم وتنسيق علم الرياضة في عصره وضمنه مؤلفه "الأصول" والذي ترجم إلى اللاتينية ثم العربية .
(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، ١/١٨٥).
- (٢) انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين علي بن يوسف القفطي، ص ١٠٩، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة المعروف بابن أبي أصيبعة، تحقيق: د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٣٧.
- (٣) انظر: العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، ص ١٠٩ وما بعدها.
- (٤) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ١٦٩.
- (٥) انظر: العصر العباسي الأول، ص ١٠٩.
- (٦) أنقره : عاصمة تركيا بالأناضول الوسطى، كانت مركزاً تجارياً هاماً، ثم تدهورت إلى مدينة



وعموريه^(١) وبلاد الروم حين سباها المسلمون، ووضعه أميناً على الترجمة، ووضع له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه^(٢) كما كتب كتباً مختلفة في الطب والمدخل إلى صناعة المنطق.

وللبرامكة فضل عظيم في إذكاء الترجمة حينئذ، فقد شجعوا بكل ما استطاعوا على النقل إلى العربية وقد عنوا عناية واسعة بترجمة التراث الفارسي، ونرى جيلاً كبيراً منهم ينهض في عصرهم والعصر الذي تلاهم بهذه الترجمة من بينهم آل نوبخت وعلى رأسهم الفضل بن نوبخت، الذي أكثر من ترجمة كتب الفلك^(٣)، وآل سهل وعلى رأسهم الفضل وكان يترجم للمأمون في حدائنه بعض الكتب الفارسية ويعجب بترجمته، ومن أبرز هؤلاء حينئذ محمد بن جهم البرمكي^(٤)، بالإضافة إلى الثقافة الهندية التي نقل مع كتب الطب فيها الكثير من الخرافات والأسحار مما تولع به العامة^(٥) مع الثقافة الرومية واليونانية^(٦).

= صغيرة حتى ١٩٢٣م حين أصبحت عاصمة تركيا بدلاً من القسطنطينية، ونمت المدينة بسرعة هائلة وباستثناء القلعة القديمة فهي مدينة جديدة تماماً

(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، ١/٢٤٨).

(١) هي مدينة قديمة بآسيا الصغرى، فتحها العرب على أيام الخليفة المعتصم، بعد حصار عدة أيام، وهزموا فيها البيزنطيين ٨٣٨، وخربوها.

(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، ٢/١٢٣٩).

(٢) طبقات الأطباء والحكماء، سليمان بن حسان ابن جلجل، تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، ص ٦٥.

(٣) انظر: الفهرست، ابن النديم، ص ٣٨٢.

(٤) انظر: كتاب الوزراء والكتاب، الجهشيارى، ص ٣٢٠.

(٥) انظر: الفهرست، ابن النديم، ص ٤٢٤.

(٦) انظر: العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، ص ١٠٩ وما بعدها.



وتبلغ هذه الموجة الحادة للترجمة أبعد غاياتها في عهد المأمون، إذ تحول بخزانة الكتب إلى ما يشبه معهداً علمياً كبيراً، وقد ألحق به مرصده المشهور، وجد في الترجمة سواءً من الرومية أم اليونانية، يقول ابن النديم: "لما استظهر المأمون على ملك الروم كتب إليه يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلاد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق، ويسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله، فنقل" (١).

ويقول ابن نباتة في ترجمته لسهل بن هارون: "جعله المأمون كاتباً على خزائن الحكمة وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص، وذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة أرسل إليهم يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليه أحد، فأرسلها إليه واغبط بها المأمون، وجعل سهل بن هارون خازناً لها" (٢).

ويقول صاحب كتاب "طبقات الأمم": "لما أفضت الخلافة إلى المأمون، تم مابداً به جده المنصور، فأقبل على طلب العلم من مواطنه واستخرجه من معادنه بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة، فداخل ملوك الروم وأتحفهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضرهم، من كتب أفلاطون وأرسطو، وبقراط... وغيرهم من الفلاسفة، فاختر لهم مهرة الترجمة، وكلفهم إحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما يمكن، ثم حض الناس على قراءتها، ورغبهم في تعليمها" (٣).

(١) الفهرست، ص ٣٣٩.

(٢) سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، جمال الدين بن نباتة المصري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ص ١٦٦.

(٣) القاضي ابن صاعد بن أحمد الأندلسي، تقديم: السيد محمد بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعها في النجف، ١٣٨٧م، ص: ١٣٧.



وبعد ذهاب عصر المأمون، ضعف الإقبال على ترجمة العلوم جملة ، بل قد ذهب المتوكل في خلافته إلى اضطهاد أصحاب الرأي ونهى عن الجدل والمناظرة التي كانت تدور في مجالس المتكلمين وفي مجالس الخلفاء أنفسهم، وأمر بالرجوع إلى السنة.

وقرر المؤرخون أن تلك النهضة - على حد تعبيرهم - منذ ذلك الحين أخذت تميل نحو الذبول ثم الفناء، والحقيقة أن هذا التوقف نقره تاريخياً، حينما نؤرخ لحركة الترجمة، لكنه فعلياً لم يتوقف!! كيف والعقل العربي يقف ذاهلاً أمام هذه السيول من الترجمة التي حملت معها ماحملت ثم يفيق من هذه الحالة؛ لينتقل إلى مرحلة أخرى يمضي فيها العقل العربي مستسيغاً هذه الثقافات متمثلاً لها، مضيفاً عليها، والمتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة - هم أهم من تعمقوا الفلسفة بجميع شعبها ودقائقها، وقد عرضوها على بساط البحث مما نراه متجلياً في العلوم الدينية المختلفة وخاصة مايتعلق منها بعلم الكلام^(١).

بقي أن نعود إلى تحفظنا السابق لنوضح أسبابه، فقد تبنى هذه الترجمة الخلفاء والوزراء ومشاهير رجال الدولة ، نعم .

وقد بلغت الترجمة أوج قوتها وعظمتها حيث ترجمت معظم علوم الأمم السابقة، نعم .

لكن كان من بين هذه الكتب المترجمة، ما هو نافع ومفيد، كالكتب العلمية التي تتعلق بالعلوم البحتة النافعة كالطب والصناعات وغيرها، بينما كانت أغلب هذه الكتب المترجمة تحمل الضرر الكبير والأذى الكثير للمسلمين في دينهم وعقيدتهم وأخلاقهم.

(١) انظر: العصر العباسي الأول ، د. شوقي ضيف ، من ص ١٣٢-٣٣٣، بتصرف.



نعم ، إنه ربما دفعت الحاجة الخلفاء ورؤساء الدولة إلى نقل كتب الطب والرياضة والفلك وأمثالها، فشجعوا أولاً على نقلها، خصوصاً وأنها لاتمس الدين عقيدة^(١) وهذا في الظاهر، ويجب أن لانسى أن عملية الترجمة قد تمت في وسط جو مضطرب بتيارات وتشكيكات.

فإذا كانت الترجمة واتصال الثقافة الإسلامية بغيرها، قد أحدثت اضطراباً وجدلاً في باب المصطلح، وفي باب المنهج في الاستدلال، فإن الخطر الحقيقي يكمن فيما دس من أفكار عن طريق الترجمة استهدفت نشر عقائد الفرس والمجوس وتقديم مايطعن في الإسلام.

وقد وضع هذا من كتاب "كليله ودمنه" الذي ترجمه عبدالله بن المقفع ليكون لهواً في الظاهر، وتسلية للخواص والعوام باعتباره يتحدث عن الأخلاق والآداب على ألسنة الحيوانات والطيور، ويكون في حقيقته أكبر وأخطر، حيث أضيف إليه في العريية باب يسمى "باب برزويه" ليس منه في الأصل الهندي، بل هو زائد عليه، وكان مكتوباً بالفارسية، وهذا الباب به إثارة للبلبله والاضطراب، حيث يشكك في إمكان الوصول إلى الحق الذي يقنع العقل ويزيل الحيرة^(٢).

فإذا عرف العرب هذا عن طريق الترجمة، فإن كثيراً من الذين لايملكون القدرة على التحليل والتعقل كانوا هدفاً لسهام الزنادقة، الذين وجدوا في هذه الأفكار وغيرها من فلسفات اليونان حبال للشر يتصيدون بها من عبدوا الله على حرف، ومن على شاكلتهم من الضعفاء والمترددین.

ولا يقتصر أثر الترجمة على العوام بل كان أكبر أثرها على المتجادلين في

(١) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص ١٦٧.

(٢) مذكرات في علم الكلام، عبد الحميد مذكور، طبعة عام ١٩٧٦م، ص ٩.



العقائد، حيث وجد كل منهم سنداً لكلامه في استخدام الجدل والمنطق لإفحام خصومه^(١).

ونحن نتحدث عن تأثير المسلمين بالثقافات الأخرى، نجد أن بشراً يختلف في وضعه عن بقية الناس، لأنه إذا كان أمرهم مرتبطاً بخروجهم عن عزلتهم السابقة، فالمريسي لم يكن في عزله، بل لا بد أن جوانب التأثير قد وصلت إليه بداية عن طريق المشافهة من خلال أصوله ومجالس بيته.

أما أصوله الفارسية، فهي مرتبطة بالثقافة الأجنبية، البعيدة عن روح الإسلام وهي تظهر واضحة من خلال عبثه بالنصوص عن طريق التأويل.

وأما مجالس بيته فهي مرتبطة بالثقافة اليهودية، والتي تظهر واضحة في قضية خلق القرآن كما سيأتي.

ولعل ذلك كله كان محجوراً عليه في وقت سابق، فلما شعر المريسي بخفة الضغط عليه، وعدم الحجر عليه في إبداء رأيه، ساهم في المناقشات الشفهية، وأبدى وأعاد، وألقى في تيار حياة المسلمين العقلي والروحي بما لديه من ثقافة، خاصة وأنه يملك ثقافة دينية خاصة بإسلامه، وثقافة دينية أخرى بكل شروحاتها من خلال بيته ووالده، ولا شك أن هناك اشتراكاً بين الثقافتين وتأثراً من خلال الأحاديث الشفهية والمجالس والمناقشات في بيئته.

ومن جهة أخرى عاش بشر في بغداد ملتقى الثقافات الأخرى والمتعددة، والتي انتشرت فيها مجالس ومدارس لثقافات شتى، والذي لم يصله من خلال أصوله وبيته

(١) انظر: الإستشراق بين الموضوعية والافتعالية، د. قاسم السامرائي، الطبعة الأولى، لعام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٤٢. ودراسات في الفكر الإسلامي، د. أبو اليزيد العجمي، ص ٢٩-٣٠.



يكمل من خلال مجتمعه الذي قذف بالثقافات الأخرى في حياة المسلمين، والتي تلقى ببساطة وكثرة في طريق الجميع عن طريق حركة الترجمة الهائلة، والتي عاصرها بشر وهي في أوجها، بكل منعطفاتها الخطيرة، بل كان المريسي أحد الدافعين لها، والخارجين بها في عهد المأمون عما بدأت به، يقول الدكتور محمد البهي : "إن الأمر الجدير بالإشارة هو أن المأمون قد دخل بالترجمة في عهده إلى منعطف جديد وخطير حين ترجمت في عهده الكثير من الشروحات العقلية في الإلهيات ونقلت آراء كثيرة في حقيقة الروح وطبيعة النفس وخصائص العقل"^(١).

ويكمن دور بشر في تأثيره على المأمون الذي اعتنق مذهب الاعتزال، والذي هو وثيق الصلة بحركة الترجمة بصورتها الأخيرة في عهده، وقد أشار إلى هذا التأثير سواء كان بشكل مباشر كل من ابن كثير حين قال : "كان بشراً هو أحد من أضل المأمون"^(٢)، والعراقي حين أكد أن بشراً هو الذي شجعه على القول بخلق القرآن^(٣).

أو كان تأثيراً غير مباشر من خلال تأثير المأمون بمن تأثر بالمريسي، وقد أجاد ابن خلدون في وصف هذه العلاقة وصلتها بحركة الترجمة حين قال في مقدمته: "إن الذي حمّله - أي المأمون - على ترجمة الفلسفة، رغبته في القياس العقلي، وتأثره بمذهب الاعتزال، فقد نشأ تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدي"^(٤) المعتزلي، ثم صديقاً

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ١٦٧.

(٢) البداية والنهاية، ٢٨١/١٠.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق المفرقة بين أهل الزينغ والزندقة، أبو محمد عثمان بن عبد الله العراقي،

تحقيق: بشار قوتلواي، أنقره، ١٩٦١م، ص ٩٠.

(٤) هو يحيى بن المبارك بن المغيرة العدوي، أبو محمد، اليزيدي، عالم بالعربية والأدب، من أهل

البصرة، كان نازلاً في بني عدي بن عبد مناة بن تميم، أو كان من مواليتهم، فقليل له العدوي، سكن بغداد فصحب يزيد بن منصور الحميري (خال المهدي يؤدب ولده، فنسب إليه،



لثمامة بن أشرس، زعيم المذهب الثمامي في الإعتزال، وأثر الأستاذية والصداقة، أثر بعيد في توجيه النفس نحو هدف معين، ولما تمكن هذا المذهب منه، قرب إليه مشيخته، أمثال أبي الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، وأخذ يناصر أشياعه، وصرح بأقوال لم يستطيعوا - هم - التصريح بها من قبل خوفاً من غضب الفقهاء، وفي جملتها القول بخلق القرآن، فلما سمع الفقهاء منه ذلك ثارت ثائرتهم، وعظم ذلك على غير المعتزلة، وهم أكثر عدداً، ولم يعد في وسعه الرجوع عن قوله، فعمل أولاً على تأييده بالبرهان والحجة، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق والفلسفة الإلهية، من اللغة اليونانية، ودرسها درساً جيداً، حتى تقوى حجته وتعلو كلمته، ولما لم يفلح في إقناع غير المعتزلة، عمد إلى إهانة العلماء منهم، وسفك دمائهم^(١).

والنص إن لم يكن فيه ذكر لبشر، لكنه مرتبط ببعض المتأثرين به أمثال ثمامة بن الأشرس.

= واتصل بالرشيد فعهد إليه بتأديب المأمون، وعاش إلى أيام خلافته، توفي بمرو سنة ٢٠٢ هـ.
(انظر: تاريخ بغداد، ١٤/١٤٦. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢/١٧٣. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢/٢٣٠).

(١) مقدمة ابن خلدون، المعروف بكتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، ص ٤٣٩.



المطلب الثاني : شيوع الجدل والمناظرات :

حين نتحدث عن علم الكلام "ويقصد به الأقوال التي كانت تصاغ على نمط منطقي أو جدلي، وعلى الأخص المعتقدات" (١) والتي تتبناها الفرق المختلفة، ثم تدافع كل فرقة عن عقيدتها وتعمل على دحض الأدلة التي وردت في عقائد مخالفيها، حين نتحدث عن ذلك، فنحن نتحدث عن المناظرات.

وبداية القضية انطلقت من المساجد، والتي كانت بجانب كونها بيوتاً للعبادة، تعتبر ساحات العلم الكبرى ومعاهد لتعليم الشباب، حيث يتحلقون حول الأساتذة، يكتبون ما يلقونه أو يملونه، وهذه الحلقات الكثيرة لم يكن يشترط للحضور فيها أي شرط سوى الرغبة في السماع والتي كانت مباحة لأي وارد كي يأخذ منها ما يريد من زاد المعرفة.

ومن كان يبرز نجمه في حلقاتها لا يلبث أن يستدعى إلى دار الخلافة أو دار الولاية أو دور الوزراء، فإذا العطايا تسبغ عليه حين يشارك في مجالس الخلفاء والأمراء والوزراء والسراة، إذ تحولوا بها إلى ما يشبه ندوات علمية يتناظر فيها العلماء من كل صنف على نحو ما يروى من مناظرة الكسائي (٢) الكوفي (٣)

(١) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، ٣٣٥/٢.

(٢) انظر: مجالس العلماء، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الرياض، دار الرفاعي، ١٩٨٣م، ص ٢٨٨.

(٣) هو علي بن حمزة بن عبدالله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن الكسائي، إمام في اللغة والنحو والقراءة سكن بغداد، وكان مؤدب الرشيد العباسي وابنه الأمين، توفي بالري سنة ١٨٩هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ٤٠٣/١١ . إنباه الرواه، القفطي، ٢٥٦/٢، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٣٣٠/١).



واليزيدي^(١) البصري^(٢) بين يدي المهدي^(٣) ومايروي من مناظرة الكسائي وسيبويه^(٤) بين يدي الرشيد أو بين يدي يحيى بن خالد البرمكي^(٥)، وهذه وإن كان معظمها في اللغة إلا أن مجالس البرامكة كانت ندوات كبيرة للمتكلمين والمتفلسفين من كل نحلة يتجادلون فيها ويتحاورون في كل مايعرض لهم من مسائل، وفي ذلك يقول المسعودي: "كان يحيى بن خالد البرمكي ذا بحث ونظر، وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من أهل النحل، فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده: قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور، والقدم والحدوث، والإثبات والنفي والحركة والسكون، والمماسمة والمباينة، والوجود والعدم، والجوهر والطفرة والأجسام والأعراض والتعديل والتجوير والكمية والكيف، والمضاف والإمامة أنص هي أم اختيار، وسائر ماتوردونه من الكلام في الأصول والفروع فقولوا الآن في العشق على غير منازعة

(١) سبقت ترجمته، ص ٧٢ .

(٢) انظر: إنباه الرواة على أبناء النحاة، جمال الدين على بن علي بن يوسف القفطي، تحقيق:

محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ٢/٢٧١.

(٣) مروج الذهب، المسعودي، ٢٨٦/٣.

(٤) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبوبشر، الملقب بسيبويه، إمام النحاة، ولد في

إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد ففاقه، ورحل إلى بغداد ثم الأهواز

وتوفي بها سنة ١٨٠هـ.

(انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ١٠/١٧٦. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٢/١٩٥.

وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/٣٨٥).

(٥) انظر: إنباه الرواة على أبناء النحاة، جمال الدين القفطي، ٢/٢٧١.



وليورد كل منكم ماسنح له فيه وخطر بباله^(١)، ومن معطيات هذا النص أنه يوضح إلى أي درجة وصل علم الكلام في مجالسهم ومناظراتهم "ولعل علماً لم يزدهر في هذا العصر كعلم الكلام، ويراد بالكلام الجدل الديني في الأصول العقيدية، لا عند المسلمين وحدهم، بل عند جميع الملل والنحل، وقد مضى كل متكلم مدافع عن عقيدة في هذا العصر يتسلح في دفاعه بالفلسفة اليونانية وما يتصل بها من منطق وغير منطق، حتى ليقول الجاحظ: "ولا يكون المتكلم جامعاً لأفكار الكلام متمكناً في الصناعة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة"^(٢) (٣).

وكان مجلس المأمون ساحة واسعة للجدال والمناظرة، وكان مثقفاً ثقافة واسعة عميقة بالعلوم الدينية واللغوية وبالفلسفة وعلوم الأوائل، وفي كلها يناظر، فمضى يحول مجالسه في دار الخلافة ببغداد إلى ندوات علمية تتناول كل فروع المعرفة، وفي ذلك يقول يحيى بن أكثم: "إن المأمون لما دخل بغداد وقر بها قراره أمر أن يدخل عليه من الفقهاء والمتكلمين، وأهل العلم جماعة يختارهم لمجالسته ومحادثته، واختير له من الفقهاء لمجالسته مائة رجل فما زال يختارهم طبقة من طبقة حتى حصل منهم عشرة كان أحمد بن أبي دؤاد أحدهم وبشر المريسي"^(٤).

ويقول في موضع آخر "أمرني المأمون أن أجمع له وجوه الفقهاء وأهل العلم من بغداد، فاخترت له من أعلامهم أربعين رجلاً وأحضرتهم وجلس لهم المأمون فسأل

(١) مروج الذهب، ٢٨٦/٣.

(٢) الحيوان، ١٣٤/٢.

(٣) انظر: تاريخ الأدب العربي، د. شوقي ضيف، ص ١٣٢-١٣٣.

(٤) كتاب بغداد، طيفور، ص ٥٧.



عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم^(١)، ويعرض طيفور في كتابه كثيراً من هذه المجالس وما طرح فيها من موضوعات مختلفة للجدل والمناظرة، ويصور المسعودي ماعاد على الحركة العلمية من هذه الندوات التي غدت كأنها مجمع علمي كبير، فيقول: "قرب المأمون إليه كثيراً من الجدليين والنظار كأبي الهذيل العلاف^(٢) وأبي اسحق إبراهيم بن سيار النظام^(٣) وغيرهما ممن وافقهما وخالفهما - يريد المعتزلة وغيرهم - وألزم مجالسه الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء وأقدمهم من الأمصار وأجرى عليهم الأرزاق فرغب الناس في صنعة النظر وتعلموا البحث والجدل، ووضع كل فريق منهم كتباً ينصر فيها مذهبه ويؤيد بها قوله"^(٤).

وقد كان المعتزلة - كما يقال ويُردد - قد نصبوا أنفسهم للدفاع عن عقيدة الإيمان الإسلامية، وما يتصل بها من توحيد الله وتنزيهه عن التشبيه وحقائق النبوة، والثواب والعقاب في الآخرة أمام المرجئة^(٥).

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف، من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، كف بصره في آخر عمره وتوفي بسامراء سنة ٢٣٥ هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣/٣٦٦. لسان الميزان، ابن حجر، ٥/٤١٣. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/٤٨٠).

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري، أبو إسحاق النظام، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين والهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرق من المعتزلة سميت "النظامية" نسبة إليه، وقد ألقت كتب خاصة للرد عليه وعلى ضلالاته، بل وتكفيره، مات سنة ٢٣١ هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦/٩٧، الخطط، المقرئزي، ١/٣٤٦. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢/٢٣٤).

(٤) مروج الذهب، ص ٢٤٥.

(٥) أصل الإرجاء التأخير، وسموا مرجئة؛ لأنهم أخرؤا الأعمال عن مسمى الإيمان، وقيل من إعطاء الرجاء حيث قالوا لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضي عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل النار



والمجبرة^(١) وروافض الشيعة^(٢)، والنصارى واليهود، والدهريين^(٣) الماديين، والمناوئين والثنوين^(٤)، وقد ملئوا بجداهم وحجاجهم لهم مساجد البصرة، وجذبوا بحسن بيانهم

= أو من أهل الجنة، فعلى هذا المرجئة والوعيديه فرقتان متقابلتان، وقيل الإرجاء تأخير علي من الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة، فعلى هذا المرجئة والشيعة طائفتان متقابلتان، والمرجئة أربعة أصناف، مرجئة الخوارج، مرجئة القدرية، مرجئة الجبرية، المرجئة الخالصة.

(انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص ١٠٧-١٠٨. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ، ١١٣/٢. الملل والنحل، الشهرستاني، ١٨٦/١).

(١) المجبرة أو الجبرية نسبة إلى الجبر، وسموا بذلك، لأنهم يقولون إن العبد مجبور على فعله، فهو كالريشة في مهب الريح ليس له إرادة ولا قدرة على الفعل، ومن قال بهذا الجهم بن صفوان، وهناك جبرين متوسطه تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة.

(انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص ١٠٣. رسالة في الرد على الرافضة، المقدسي، ص ١٦٩-١٧٠. الملل والنحل، الشهرستاني، ١٠٨/١).

(٢) سموا بذلك لرفضهم زيد بن علي حينما توجه لقتال هشام بن عبد الملك فقال أصحابه: تبرأ من الشيخين حتى نكون معك، فقال: لا بل أتولاهما وأتبرأ ممن تبرأ منهما. فقالوا: إذا نرفضك. فسميت الرافضة، وهم يثبتون الإمامة عقلاً، وأن إمامة علي وتقديمه ثابت نصاً، وأن الأئمة معصومون، وقالوا بتفضيل علي على سائر الصحابة، ويقولون برجعة الأموات، وأن الأمة ارتدت بتركها إمامة علي عليه السلام.

(انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص ٧٧-٧٨. البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، السكسكي، تحقيق: د. بسام العموش، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، ص ٣٦. رسالة في الرد على الرافضة، المقدسي، ص ٦٥-٦٧).

(٣) هم الذين ينفون الربوبية، ويحيلون الأمر والنهي والرسالة من الله تعالى، ويقولون: يستحيل هذا في العقول، ويقولون بقدوم العالم، وينسبون النوازل التي تنزل بهم إلى الدهر.

(انظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، السكسكي، ص ٨٨. إغاثة اللهفان، ابن القيم، ٢٠٠/٢).

(٤) سبق التعريف بهما، ص ٥٥، ١١.



وقوتهم في الإقناع وإفحام الخصوم من جذبوا، وإذا المأمون يعتنق عقيدتهم، حتى شعبة خلق القرآن التي دلع شررها بشر المريسي، وحاول أن يعلنها عقيدة رسمية للدولة^(١).

وقد كفلت الحرية العقلية في هذه المجالس والجمعيات إلى أبعد غاية ممكنة، بحيث كان كل رأي يعرض للمناقشة العقلية الخالصة حتى آراء الزنادقة^(٢)، ومما لا شك فيه أن المجتمع كان يرتبط حينئذ بالإسلام ارتباطاً وثيقاً في جميع شؤونه الروحية والاجتماعية، ولكن كأنما أصبح سلطان العقل فوق سلطان الدين، وإذا كل شيء يعرض على بساط البحث والجدل.

وقد حاول صاحب ضحى الإسلام أن يبحث للمأمون خاصة عن مبرر في ذلك حين قال: يظهر أن المأمون رمى من مجالسه إلى غرض بعيد، وهو أن تثار بين يديه المسائل الدينية المختلفة فيسمع من كل رأي وحججه، ثم يفصل في أوجه الخلاف في ضوء هذه الحجج، ورجا من هذا ألا يكون بعد خلاف، فقد قال يحيى بن أكثم: "أمرني المأمون عند دخوله بغداد أن أجمع له وجوه الفقهاء وأهل العلم من أهل بغداد، فاخترت له من أعلامهم أربعين رجلاً وأحضرتهم وجلس لهم المأمون فسأل عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم، فلما انقضى ذلك المجلس الذي جعلناه للنظر في أمر الدين، قال المأمون: يا أبا محمد، كره هذا المجلس الذي جعلناه للنظر طوائف... وإني لأرجو أن يكون مجلسنا هذا - بتوفيق الله وتأييده على إتمامه - سبباً لاجتماع هذه الطوائف على ما هو أَرْضَى وأصلح للدين، إما شاك فيتين ويثبت فينقاد طوعاً، وإما معاند فيرد بالعدل كرها"^(٣).

(١) انظر: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، ص ١٣٢-١٣٣.

(٢) انظر: الحيوان، الجاحظ، ٤/٤٤٢.

(٣) أحمد أمين، ٥٨/٢.



فهو بهذا يريد أن يجعل مجلسه مجمعاً علمياً له النظر في مسائل الخلاف وله القول الفصل فيها، وبعبارة أخرى أراد أن يجعل مجلسه "محكمة" يتنازع فيها الخصوم، وكل يدلي بحجته، والمتنازع هم العلماء والنزاع حول الرأي الديني، ثم تحكم المحكمة فيجب أن ينفذ حكمها كما ينفذ الحكم في المسائل المادية، ويجب أن يدعن المتنازع لحكم المحكمة، فلا يقول قائل برأي إلا ما قضت به المحكمة، وفات المأمون أن الأمر في الجدل الديني والمناظرة العلمية ليس من السهولة بهذا القدر، وأن الحجة يقتنع بها قوم ولا يقتنع بها آخرون، وأن عالماً قد يقيم على قوله بينة ويظن أنها انحصرت فيما قال: فإذا عالم آخر يوفق إلى بينة لم تتجه إليها أنظار الباحثين من قبل، وأن صدور الحكم بناء على حجة قيلت في مجلسه ليس من الصواب تنفيذه على الغائبين وأن للناس من الحرية في الرأي والاعتناع به والتدليل عليه أكثر مما لهم في الأمور القضائية المادية، ولعل هذا الاتجاه غير الموفق الذي اتجهه المأمون هو الذي ورطه في حمل الناس على القول بخلق القرآن وإلزامهم به، والتنكيل بمن خالفه، كما سيأتي بيانه.

وقد ملح هذا الرأي الصواب يحيى بن أكثم، فقد روي أن المأمون هم بلعن معاوية، وأن يكتب بذلك كتاباً يقرأ على الناس، فخالفه يحيى بن أكثم، وقال: "يا أمير المؤمنين إن العامة لا تحتمل هذا ولا سيما أهل خراسان، ولا تأمن أن تكون لهم نفرة، وإن كانت لم تدر عاقبتها، والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق فإن ذلك أصلح للسياسة، وأحرى في التدبير، ولكن ثمامة بن أشرس خالف رأي يحيى وحقر عند المأمون من شأن العامة^(١). ومن هنا ندرك دور بشر وأصحابه كثمامة في التأثير على المأمون، وتأثيرهم على مجريات الأحداث في ذلك العصر، حيث إن الأمر بدأ من عند المأمون بنية حسنة فاستغلها بشر وأمثاله.

(١) انظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، ٥٨/٢-٥٩.



ولم تكن المناظرات تدار في مجالس المأمون وحده ، أو البرامكة وحدهم ، بل كان وراء هذه المجالس مجالس صغرى، ما يزال يجتمع فيها العلماء ويتجادلون ويتناظرون من الشيعة والزنادقة، والمتكلمين، ويتحاورون في المسائل العقيدية، وغير العقيدية، وقد يخوضون في مسائل فلسفية على نحو ما كان يحدث من المريسي، التي كثيراً ماتشير الكتب إلى مناظراته في المجالس، والتي كان يشتهر فيها بقوته، وقدرته على الخصومة، يقول الحسين الزعفراني^(١): "كنا نحضر مجلس بشر المريسي فكنا لانقدر على مناظرته"^(٢).

وقبلها كان يتناظر كفقيه مع الفقهاء وعلى رأسهم الشافعي - كما سيأتي بيانه-. وعلى نحو ما كان يحدث أيضاً في مجلس أيوب بن أبي جعفر المنصور، وقد اجتمع يوماً النظام وأبو شمر المتكلم^(٣)، وكانت في أبي شمر رزانة تجعله لا يحرك يديه ولا منكبيه إذا جادل أو ناظر فاضطره النظام بما أورده عليه من الحجج وأثقل عليه من البراهين في مسألة ناظره فيها أن يحرك يديه وأن يجبو إليه حبواً يريد أن يسكته بيده بعد أن أعجزه أن يسكته بالأدلة العقلية^(٤).

(١) هو الحسين بن محمد بن علي الزعفراني، أبوسعيد، عالم بالحديث والأصول، من أهل أصبهان، مات سنة ٣٦٩هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ٢/٢٥٤).

(٢) معجم الأدباء، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، البغدادي، بيروت، الطبعة الثانية، ٣٠٤/١٧.

(٣) وهو أحد رجال المعتزلة، وكان يخالف في شيء من الإرجاء، وقد حدث ذلك في مجلس الحسن بن أيوب الهاشمي، أمير البصرة.
(انظر: طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ٥٧).

(٤) انظر القصة في: الملل والنحل، الشهرستاني، ص ١٠٥، ١٠٧. الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ١٩، ١٩٠. الانتصار والرد على الروندي، أبو الحسين الخياط، تحقيق: نيرج، القاهرة، ١٤١٣هـ ص ١٢٧. مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تصحيح: هلموت ريتز، دار



ومن ذلك مجلس أزدي^(١) بالبصرة، وفيه يقول صاحب الأغاني:
"كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد^(٢) وواصل بن
عطاء^(٣) وبشار الأعمى^(٤) وصالح بن عبدالقدوس^(٥) وعبدالكريم بن

- = إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ص ١٣٤-١٣٥، ١٤٣، ٤٧٧. البيان والتبيين، الجاحظ، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٩١/١-٩٢.
- (١) لعله مجلس هارون بن موسى الأزدي العتكي بالولاء، المنبوذ بالأعور، عالم بالقراءات والعربية من أهل البصرة، كان يهودياً وأسلم، وكان قدرياً معتزلياً.
(انظر: بغية الوعاة، في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة: عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م، ص ٤٠٦. طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ١٣٨).
- (٢) هو عمرو بن عبيد، أبو عثمان البصري، زاهد عابد قدري، من كبار المعتزلة، ومن أوائلهم، وله مؤلفات، توفي سنة ١٤٣.
- (انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٧٣/١٠. طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ٤٨-٥٢. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٢٧٣/٣).
- (٣) هو واصل بن عطاء المخزومي، مولا هم البصري، الغزال، أبوحذيفة، كان بليغاً مفوهاً مع أنه كان يلثغ بالراء غيناً، طرده الحسن البصري من مجلسه لما قال: الفاسق لا مؤمن ولا كافر.
(انظر: طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ٤٢-٨٤. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٩/٤. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٦٠/٥-٦٤).
- (٤) هو بشار بن برد العقيلي، بالولاء، أبومعاذ، أشعر المولدين على الإطلاق، أصله من طخارستان، وكان ضريباً، نشأ في البصرة وقدم بغداد، وأدرك الدولتين الأموية والعباسية، اتهم بالزندقة فمات ضرباً بالسياط، ودفن بالبصرة سنة ١٦٧هـ.
- (انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ١١٢/٧. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٨٨/١).
- (٥) هو صالح بن عبدالقدوس بن عبد الله بن عبدالقدوس الأزدي الجذامي، مولا هم، أبو الفضل، شاعر حكيم، كان متكلماً وله مع أبي الهذيل العلاف مناظرات، اتهم بالزندقة عند المهدي العباسي فقتله ببغداد سنة ١٦٠هـ.



أبي العوجاء^(١) ورجل من الأزدي، فكانوا يجتمعون في مجلس الأزدي ويختصمون عنده^(٢).

ويتحدث صاحب النجوم الزاهرة عن مجلس آخر في نفس البلدة، فيقول :
"كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس لا يعرف مثلهم: الخليل بن أحمد صاحب^(٣)
العروض سني، والسيد ابن محمد الحميري^(٤) الشاعر رافضي، وصالح بن عبدالقدوس
ثنوي، وسفيان بن مجاشع^(٥) صفري، وبشار بن برد خليع ماجن، وحماد عجرد^(٦)

= (انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣٠٣/٩. لسان الميزان، ابن حجر، ١٧٢/٣. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٤٥٧/١).

(١) لم أعثر على ترجمة فيما بين يدي من المصادر.

(٢) الأصفهاني، ١٤٦/٣.

(٣) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليماني، من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، ولد في البصرة، وكان فقيراً، شعث الرأس، شاحب اللون، قشف الهيئة، مغموراً، مات في البصرة، سنة ١٧٠هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ٥٢/٣. إنباه الرواة، القفطي، ٣٤١/١. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٧٢/١).

(٤) هو محمد بن وهيب الحميري، أبو جعفر، شاعر مطبوع مكثّر، من شعراء الدولة العباسية، أصله من البصرة وعاش في بغداد، شيعياً وله مرات في أهل البيت، توفي سنة ٢٢٥هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ١٣٤/٧. الأغاني، الأصفهاني، ١٤٢/١٧).

(٥) لم أعثر له على ترجمة فيما بين يدي من المصادر.

(٦) هو حماد بن عمر بن يونس بن كليب السوائي، أبو عمرو، المعروف بعجرد، شاعر من الموالي، من أهل الكوفة، استشهد في الدولة العباسية، وكانت بينه وبين بشار بن برد أهاج فاحشة، قتل غيلة بالأهواز، ويقال: دفن إلى جانب قبر بشار سنة ١٦١هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ١٤٨/٨. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٤٩/٢. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٦٥/١).



زنديق، وابن رأس الجالوت^(١) الشاعر يهودي، وابن نظير النصراني^(٢) متكلم، وعمرو بن أخت الموبذ^(٣) مجوسي، وابن سنان الحراني^(٤) الشاعر صابي، فتناشد الجماعة أشعاراً وأخباراً^(٥).

وواضح من هذه النصوص كيف كان يلتقي أصحاب الملل والنحل والأهواء المختلفة في المجالس، وكيف كانوا يثيرون كثيراً من المسائل التي تتصل بأهوائهم ونحلهم ومللهم، ويتحاورون حواراً طويلاً.

وكانت هناك مجالس أخرى للمتفلسفة والمتكلمين، يتزعمهم المعتزلة الذين غمسوا آراءهم وتفكيرهم في الفلسفة غمساً، ونراهم يحولون كل شيء إلى المناظرة، سواء في الآراء العقيدية أو الفلسفية أو الطبيعية، ومن أجل ذلك آثر المعتزلة هذا الجدال العقلي على النسك والعبادة، وجعلوه فوق الحج والجهاد^(٦)، فخرج الأمر عما وضع له بعد أن غلب عليه التعصب والرغبة في نصرة المذهب خضوعاً للهوى ولو كان خطأ، ولو كان بالقوة، كل ذلك على حساب الحق، كما هو واضح من مناظرة بشر للكناني - كما سيأتي - ثم انتهت الأمور بالسفسطة والجدال من أجل ترف العقل، وتصور لنا الكتب كثيراً من ذلك، كما حكى الجاحظ مثلاً في فاتحة كتابه "البخلاء" عن مذهب من يسمى باسم الجهجاه «في تحسين الكذب في مواضع، وفي تقبيح الصدق في مواضع، وفي إلحاق الكذب بمرتبة الصدق، وفي حط الصدق إلى موضع الكذب، وأن الناس يظلمون الكذب بتناسي مناقبه وتذكر مثالبه، ويحابون

(١) لم أعثر لهم على ترجمة فيما بين يدي من المصادر.

(٢) ابن تغري بردي، ٢٩/٢.

(٣) انظر: الحيوان، الجاحظ، ٢١٦/١. تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول)، د. شوقي

ضيف، ص ٤٦١.



الصدق بتذكر منافعه وبتناسي مضاره وأنهم لو وازنوا بين مرافقهما وعدلوا بين خصلهما لما فرقوا بينهما هذا التفريق ولما رأوهما بهذه العيون»^(١).

وهكذا يمحزون في تقبيح الأشياء المستحسنة وتحسين الأشياء المستقبحة مع التوسع في هذا الاتجاه بتأثير مناظرات المتكلمين ومداخلها من سفسطة أحياناً، بحيث أصبح هذا التحسين والتقبيح نمطاً من أنماط التفكير العباسي^(٢).

هكذا يصور الأمر، الكل يتحدث بما شاء، ومتى شاء، فانحرفت تلك المجالس عن مسارها حيث بدأت المناظرات كوسيلة من وسائل الدعوة بين أهل الكلام المسلمين وغيرهم من أهل الملل والنحل، ومن هنا بدأ التشجيع من قبل الحكام والخلفاء والذي تعداهم إلى الوزراء وسائر كبار رجالات الدولة^(٣)، وانتهت إلى تعصب ذميم حتى بين المسلمين أنفسهم، بل حتى بين أصحاب المذهب الواحد، فقد قال هارون ابن المأمون بن سندس، وكان بيت الاعتزال، أن المأمون قال له... "لأجمعن بينك وبين بشر فإن وجبت عليك الحجة ضربت عنقك" وكان هارون يقول: لم أزل أتجنب مجلس بشر عند المأمون إلى أن فرق الدهر بيننا"^(٤).

وقيمة النص إلى جانب رسمه للانحراف الذي وصل إليه الجدل، فهو يصور مدى قوة بشر في المناظرة، ولعله يستمد هذه القوة من تعصب المأمون له وإعجابه به.

ونستطيع أن نقف عند بعض أسباب هذا الانحراف :

-
- (١) البخلاء، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السادسة، ٢/٢٤٣.
 - (٢) انظر: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، ص ٤٥٧-٤٦٤.
 - (٣) انظر: تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن، ٣/٣٣٢.
 - (٤) كتاب بغداد، طيفور، ص ٤٠.



١- تشجيع الخلفاء الزائد للمناظرة، وأقصد به هنا المأمون، لأن بشراً لم يعاصر أحداً بعده، فالأمر كان وراءه تشجيع شديد متحمس من قبل المأمون باختياره من بين عدد كبير من العلماء والفقهاء، فقد أورد طيفور في كتابه "تاريخ بغداد" مانصه: "قال جعفر بن محمد الأنماطي^(١): لما دخل المأمون بغداد وقربها قراره وأمر أن يدخل عليه من الفقهاء والمتكلمين، وأهل العلم جماعة يختارهم لمجالسته ومحادثته ... قال: واختير له من الفقهاء لمجالسته مائة رجل فما زال يختارهم طبقة بعد طبقة حتى حصل منهم عشرة كان أحمد بن أبي دؤاد أحدهم، وبشر المريسي^(٢)".

بل أكثر من هذا، يدخل عليه العلماء، فيقدم لهم بشر على صفة الإكبار والإعجاب، "أتدرون من هذا؟ هذا بشر المريسي!!" قالها مرة للشافعي، ومرة حميد الطوسي^(٣).

٢- الرغبة من قبل البعض في الوصول إلى الحق، فالمناظر إما أن يكون دافعه شغلة الحق التي يحملها في صدره، والتي تعبر عنها استقامة في العقيدة، أو زبالة باطل تعبر عن اضطراب في العقيدة يغذيه ضعف في الإيمان، يُلبس من خلفه أردية

(١) هو جعفر بن محمد الأنماطي، حافظ للحديث، من كبار الرحالين، نسبته إلى بيع الأنماط وهي الفرش التي تبسط، توفي سنة ٣٠٣هـ.

(انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٢/٢٤٣. اللباب في تهذيب الأنساب، عز الدين بن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت، طبعة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ١/٧٣).

(٢) ص، ٣٦.

(٣) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٧/٦٠-٦١. وحميد الطوسي: هو من كبار قواد المأمون العباسي. كان جباراً، فيه قوة وبطش، وكان المأمون يندبه للمهمات، مات سنة ٢١٠هـ. (انظر: الأعلام، الزركلي، ٢/٢٨٣. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢/١٩٠).



الدين اتجاراً، وهو دافع قوي للمناظرة والملاحاة، ومناظرة المريسي مع الكناني صورة لهذا الواقع المقيت، يمثل فيها الكناني الجانب الأول، فكان يطيل النظر، ويعد العدة الطويلة لمثل هذه المناظرات، وهو الذي يقرر هذا حينما يقول : "اجتمعت أنا وبشر المريسي ... قال بشر: ليس عندي أكثر من هذا - قلت - ولكن عندي يأمر المؤمنين، وهي إحدى المحبآت التي أعددت لهذا المجلس منذ نحو ثلاثين سنة"^(١).

٣- تغلغل المذاهب الفلسفية في نفوس الكثير ومنهم بشر، والتي حملت معها الكثير من النحل والآراء الغريبة ولانعجب إذا عرفنا أن بشراً تأثر بجهن المتأثر بالجدد بن درهم والذي أخذ مقالته عن إبان بن سمان، وأخذها إبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت عن لبيد بن أعصم اليهودي الذي سحر الرسول ﷺ، وكان يقول بخلق القرآن، وكان طالوت زنديقاً^(٢).

٤- أن أكثر المسائل العلمية في ذلك الوقت لم تتقرر بعد، ولم تتخذ شكلاً ثابتاً، فأعطى ذلك مجالاً فسيحاً للمناظرات، مع حرية الفكر التي كان ينعم بها الجميع، والتي كانت مكفولة من قبل المأمون فكانت ذات جوانب سيئة إلى جانب إيجابياتها ... فهذا بشر يجمع حوله الناس، هكذا علانية حتى يحذر منه اليهودي، فيقول كما يروي صاحب تاريخ بغداد: "... أن أبا يعقوب إسحاق ابن إبراهيم لؤلؤ^(٣)، يقول : مررت في الطريق فإذا بشر المريسي والناس عليه

(١) كتاب بغداد، طيفور، ص ٧٩.

(٢) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٣٥٠/٩، سرح العيون، ابن نباته، ص ٢٩٣، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد النجدي وابنه محمد، طبعة صاحب السمو الملكي فهد بن عبدالعزيز آل سعود، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ، ٢٠/٧.

(٣) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من المصادر.



مجتمعون، فمر يهودي فأنا سمعته يقول: لا يفسد عليكم كتابكم، كما أفسد أبوه علينا التوراة" (١).

٥- تلبسه على أمير المؤمنين المأمون حتى وصل الأمر إلى موافقته على قوله ومذهبه، بل وكثرة موافقة الجاهل والرعاع من الناس له على كفره وضلالته، والدخول في بدعته والإنتحال بمذهبه، رغبة في الدنيا، ورهبة من العقوبة التي كان يعاقب بها من خالفه على مذهبه (٢).

وبالرغم من كل ما قيل حول المجادلات في هذا العصر، وبالرغم من كثرتها حتى ليخيل إلى الإنسان كأن مجالسها في كل مكان بأمصار العراق، فإن المأثور من هذه المناظرات قليل، وقلما عنى المؤرخون بالحديث عن المناظرات التي احتدمت بين المتكلمين والفقهاء وأصحاب الملل والنحل لهذا العصر، مع كونها من أهم ما شغل الناس على اختلاف طبقاتهم، ولعل السبب هو أنها كانت تعقد في المساجد ارتجالاً، ومن الصعب تدوين جميع ما يقال، بالإضافة إلى اضطهاد المعتزلة في عصر المتوكل، وكراهية الجماهير الإسلامية لهم، كان سبباً في ضياع كثير من آثارهم، واندثار أكثر مناظراتهم (٣).

ومن ضمن هذا القليل بعض مناظرات بشر في الفقه، وعلم الكلام، والتي أحب أن أقف عند اثنين منها بالدراسة، فهي صورة حقيقية لتمكن المعتزلة والجهمية

(١) الخطيب البغدادي، ٦١/٧.

(٢) انظر: الحيدة، عبدالعزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى المكى، تصحيح وتعليق: الشيخ إسماعيل الأنصاري، نشر وتوزيع: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بالملكة العربية السعودية، ص ٣٤.

(٣) انظر: تاريخ الجدل، محمد أبوزهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص ٢١٥.



من زمام الأمور وتمويههم على المأمون :

أولاً: مناظرة بشر لعبدالعزیز الكناني في حضرة المأمون والتي أطلق عليها اسم الحيدة.

ثانياً : مناظرة بشر للشافعي حول دلائل التوحيد.

أولاً: مناظرة بشر لعبدالعزیز الكناني "الحيدة":

لانعجب من كثرة التجاء بشر إلى هذه النزعة الجدلية السفسطائية؛ لأنه متكلم من أصحاب الرأي وقد نشأ في بيئة تعتمد كبير اعتماد على العقل لإثبات آرائها ودحض حجج خصومها.

والسفسطة وليدة الجدل، والجدل وليد الحلقات والمجالس التي يقع فيها الأخذ والرد وتمتزج الآراء وتثار شتى المشاكل التي تشغل الأفكار يومئذ، وكانت هذه المجالس حوضاً يغترف منه بشر لينقلب إلى مغالط، قوى ذلك عنده إعجاب الحاكم - المأمون - والتي مكنته من استخدام جدله لخدمة مذهبه الديني اللامتحدد لكثرة مافيه من لهجات، أحياناً مرجئية وأخرى جهمية، وثالثة معتزلية، ورابعة سنية ...

كل ذلك يتضح في المناظرة التي تمت بينه وبين المكي والتي أطلق عليها اسم الحيدة.

لماذا سميت بالحيدة؟؟ وهل هي مناظرة حقيقية؟؟

سميت بالحيدة؛ لأن بشراً حاد فيها عن جواب عبدالعزیز حين سأله: أتقر يا بشر أن الله علماً كما أخبر، أو تخالف التنزيل؟

يقول عبدالعزیز: "فحداد بشر عن جوابي وأبى أن يصرح بالكفر فيقول ليس



لله علم، فيكون قد رد نص التنزيل فتبين ضلالته وكفره...^(١).

وإن كان بشر يريد أن يتهم بها المكّي حين يقول "واحدة بواحدة ياأمير المؤمنين، سألني عبدالعزيز أن أقول لله علماً فلم أجبه، وسألته ما علم الله فلم يجبني فقد استويننا في الحيدة"^(٢) وقد أنكر المكّي ذلك، وتحقيق الأمر كما جلاه المكّي: "وأنا وبشر ياأمير المؤمنين على غير السواء في مسألتنا لأنني سألتها عما أخبرنا الله به وشهد به على نفسه... وسألني بشر عن مسألة ستر الله علمها عن الملائكة، وأهل ولايته جميعاً، وعني وعن بشر... فلم يعلمها أحد قبلنا، ولا يعلمها أحد بعدنا"^(٣) وقد اعترف له المأمون بذلك.

ويؤكد جو المناظرة العام والقائم على التمويه :

- ١- استخدام بشر أسلوب المراوغة عند السؤال؛ ليتهرب من الإجابة، ولذلك قال المكّي: "فاجتلب كلاماً لم أسأل عنه وقال الله لايجهل، وهذا معنى العلم"^(٤)، وقد أكد ذلك المأمون حين قال: "ياعبدالعزیز قد حاد بشر عن جوابك، وقد أبى أن يقر لله علماً، ماذا تتكلم أنت عنه في الإقرار بذلك"^(٥).
- ٢- استخدامه أسلوب المغالطات حين يؤول ثم ينكر أنه مؤول : "قال بشر، ماهذا إلا نص التنزيل، و ماهذا بتأويل ولا بتغير"^(٦).
- ٣- الخروج عن أصل الموضوع مع اعتقاد أنه على صواب، فكلما أمسك بشر بطرف خيط ظاناً أنه أمسك بزمام الدفة أيقظه الواقع على غير ذلك، وهذا

(١) الحيدة، الكنانى، بتحقيق: الشيخ الأنصارى، ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٣-٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٦) المصدر السابق، ص ٥٠.



واضح حين قال بشر: "أخبرني يا عبد العزيز، لو ورد عليك اثنان وقد تنازعا في علم الله... "(١).

وبذلك ندرك أنها مكابرة من قبل بشر أكثر منها مناظرة!!.

ثم إنها أعلنت في أجواء متحيزة، يظهر ذلك من مقدمتها، والتي ترسم التالي:

أولاً: أن حرية الرأي غير مكفولة للجميع، وإنما القهر والقوة هي التي تحدد الأفكار.

ثانياً: الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي، مع ثبات أهل السنة: "قلت نعم،

ولذلك قصدت وبلغت بنفسي ماترى، وتغري بنفسي وسلوكي البراري أنا

وولدي رجاء تأدية حق الله فيما استودعني من العلم والفهم في كتابه،

وماأخذ علي وعلى العلماء من البيان... وإن تكلمت في شيء غير هذا

وجعلت هذا ذريعة إلى غيره فدمي حلال لأمر المؤمنين"(٢).

ثالثاً: التلبس كان شديداً على الناس حتى إن من يسمى بـ"عمرو بن مسعدة"(٣)

يشفق على المكّي ويحاوره كثيراً حتى يتراجع... ثم تثبت سلامة طويته حين

يطلب من بشر أن يجدد الضوء ويركع ركعتين ثم قال له: استخر الله وقم

فادخل(٤).

(١) الحيدة، الكنانى، تحقيق الأنصارى، ص ٤٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٧.

(٣) هو عمرو بن مسعدة بن سعد بن صول، أبو الفضل الصولي، وزير المأمون، وأحد الكتاب البلغاء، كان يوقع بين يدي جعفر ابن يحيى البرمكي في أيام الرشيد، واتصل بالمأمون فرفع مكانته، توفي سنة ٢١٧هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٢٠٣/١٢. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٣٩٠/١).

(٤) انظر: الحيدة، الكنانى، ص ١١.



رابعاً: الخطوة والمكانة التي كانت لبشر عند المأمون؛ ليقابله برجل تحداه أمام الخلائق، فلم يجد من كل من عنده أفضل وأقوى وأعلم من بشر، وهذا يدل على مدى إعجاب المأمون ببشر وبأسلوبه في المناظرة .

خامساً: أن الأمر بعيد كل البعد عن التجرد، وهذا واضح من :

أ- هرب الناس من المسجد بمجرد سماعهم مقالة المكي .

ب- جرهم له بذلك الشكل المهين .

ج - إدراك ابن مسعده أن الأمر لا يقصد من ورائه التجرد والوصول إلى الحق، ودليل ذلك طول محاورته مع المكي، وإلا لفرح برغبته في المناظرة لأن الحق لا يخشى منه ولا عليه .

د- الطريقة التي أدخل بها على الخليفة حين قال: "وأخذ الرجال بيدي وعضدي، وجعل أقوام أيديهم في ظهري وعلى رقبي وجعلوا يتعادون بي.." (١).

سادساً: تمكن بشر من علم الكلام حتى أن المكي يصيح في المسجد أمام الناس بما لا يستطيع أحد أن يسر به لصاحبه؛ لانتشار الفتنة وعموم بلائها ثم يذهب به ويقف للتحدي، فلا يوجد إلا بشر المريسي يختاره المأمون ومن حوله الكثيرون غيره، ومع ذلك فشخصية بشر ظهرت في هذه المناظرة أصغر بكثير من هذا التقديم الذي قدمه لها المأمون.

سابعاً: تدور المناظرة حول قضية خلق القرآن هذه القضية التي طالما هزت مشاعر الغيورين من أهل السنة في حينها وبعدها بعشرات السنين حتى لقد كان

(١) الحيدة، الكنانى، بتحقيق: الشيخ الأنصاري، ص ١١ .



بعضهم يعرض نفسه للموت رافضاً لها، كما حصل من المكي .

ثامناً: ان المناظرة تعتبر دراسة وافية لمدرسة المأمون القهرية في ذلك الوقت .

تاسعاً: أن عنصر المجاملة هو الذي قرر مصير هذه المجادلة أو المحاوره.

هذه هي ظروف المناظرة، أما متزعمها وهو بشر المريسي، فإن طريقته من خلال سيره في المناظرة أو المجادلة تعطينا بعضاً من تصور حوله، وأقول بعضاً؛ لأن طبيعة هذا الحوار يقصه طرف دون طرف، فالتفصيلات والملابسات التي صاحبها أولاً فأولاً مفقودة مع المقومات الأخرى المتعلقة بالموضوع ذاته:

يظهر بشر - بالرغم من كل ماأتيح له - مناظراً عاجزاً، جاهلاً حين يقول: "أخطب حتى تشبع من الكلام ثم أخطبك..."^(١)، "... قد شغلني بكلامه وخطبه عن الكلام الأول، وأنساني ماأحتاج اليه..."^(٢)، "... أخبرني يا عبد العزيز، تعبد الله الخلق بأن يعرفوا الموصل والمفصل ومايضر الخلق أن لايعلموا ذلك ولايعرفوه..."^(٣).

ولذلك يضع نفسه في كل مرة أمام مزلق خطر ووعر، بارتجاله المضطرب، ويلقي بالاتهامات جزافاً وهذا واضح حين قال: "ياأمير المؤمنين يذمنا ويكفرنا ويقول إننا نحرف القرآن عن مواضعه، وقد وضع من شأن القرآن..."^(٤).

- يستخدم بشر عبارات تدل على إفلاسه من مثل: "ولست أرجع عن قولي، لكثرة هذيانك وخطبك..."^(٥)، وقوله " فقد قعدت لتجيبني إيش هذا مما نحن فيه، إنما

(١) الحيدة، الكنانى، تحقيق: الشيخ الأنصاري، ص ١١.

(٢) المصدر السابق ص ٦٧.

(٣) المصدر السابق، والصفحة نفسها .

(٤) المصدر السابق، ص ٦٣.

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٥.



تريد أن تشغلني حتى يؤذن الظهر وينقطع المجلس...^(١).

- وسيلة بشر: التمويه والضجة والغلبة بالصوت، منذ بداية الأمر وفي وسطه ونهايته، فهو مرة يجثو على ركبة المكي .. ثم هو ومن معه يضجون ويفتعلون الغلبة ويرددون "وظهر أمر الله وهم كارهون، جاء الحق...^(٢)" مع قلة البضاعة بكلام العرب.

- المهاترة واللامسؤولية في تصرف بشر حين يبدأ لقاءه مع المكي بهذا السلوك الاستفزازي، يقول الكناني : "فوثب بشر المريسقي من موضعه الذي كان فيه كالأسد يثب إلى فريسته فرحاً، فانخط علي فوضع ركبتيه وفخذه الأيسر على فخذي الأيمن فكاد أن يحطمه وغمز إلي بقوته كلها، فقلت مهلاً فإن أمير المؤمنين لم يأمر بك بقتلي ولا بظلمي وإنما أمرك بمناظرتي وإنصافي، فصاح به المأمون...^(٣)".

- يلجأ بشر إلى حالة من الإسقاط وهو نوع من الإحساس بالهزيمة، ويظهر ذلك من خلال النص التالي: "فليسمع كلامي وليدع الضجيج والصياح"^(٤) وماصاح عبدالعزيز، وإنما الذي كان يصيح هو بشر وأصحابه .

ثم هويتهم عبدالعزيز بالتعنت؛ لأنه يقف عند النصوص، وهو المتعنت من خلال مكابرتة^(٥).

ثم اتهام المكي بالمراوغة حين قال "جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان

(١) المصدر السابق، ص ٥٣-٥٤.

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٥) المصدر السابق، والصفحة نفسها .



زهوقا، يروغ عبدالعزيز إلى الكلام والخطب والاستعانة بأمير المؤمنين؛ لينقطع المجلس..^(١)، والذي كان يراوغ هو المريسي، كما هو واضح من سير المناظرة.

وأخيراً: لقد سمح بشر لآرائه الشخصية أن تدخل طرفاً ثالثاً في اجتهاداته ومعطيائه، إن لم تكن هي الطرف الأول!!.

يلخص بعد ذلك "المريسي" كل ماقلناه سابقاً، بقول نقله عنه الشافعي، رحمته الله حين قال: "قال لي بشر المريسي: إذا رأيتني أناظر إنساناً وقد علا صوتي عليه فاعلم أنني ظالم، وإنما أرفع صوتي عليه لذلك!!"^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٥٠-٥١.

(٢) مناقب الشافعي، البيهقي، ١/١٩٩.



ثانياً : مناظرته للشافعي في دلائل التوحيد:

وذلك بمجلس هارون الرشيد حين قال له بشر: أخبرني ما الدليل على أن الله تعالى واحد؟ فقال الشافعي : يا بشر، ماتدرك من لسان الخواص فأكلمك على لسانهم، إلا أنه لا بد لي من أن أجيبك على مقدارك من حيث أنت، الدليل عليه به، ومنه وإليه، واختلاف الأصوات من المصوت إذا كان المحرك واحداً: دليل على أنه واحد، وعدم الضد في الكلام على الدوام، دليل على أن الله واحد، وأربع نيرات^(١) مختلفات، في جسد واحد متفقات الدوام على تركيبه في استقامة الشكل دليل على أن الله واحد، وأربع طبائع مختلفات في الخافقين أصداد غير أشكال، مؤلفات على إصلاح الأحوال، دليل على أن الله واحد: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٢) كل ذلك دليل على أن الله واحد لا شريك له.

(١) وتفسيره : أن في البدن نيراناً أربعة: "أحدها" نار الشهوة، وهي الحرارة التي تثور في بدن الإنسان عند قضاء شهوة الجماع، وثانيها: حرارة الغضب، وهي الحرارة التي تثور عند استيلاء الغضب، وثالثها: الحرارة القائمة بأعضاء الغذاء، وهي الحرارة المؤثرة في هضم الأغذية، ورابعها: الحرارة الغريزية المتولدة في قلب الحيوان، وهي الحرارة التي بها يتم أمر الحياة، فهذه الأنواع الأربعة من الحرارة نيران مختلفة بالماهية، ثم إنها اجتمعت في بدن الإنسان، وبقي كل واحد منها على صفتها المخصوصة، وطبيعتها المخصوصة، وهي كامنة في بدن الإنسان، لا تظهر إلا عند وقت الحاجة إليها، ثم إنها مع اختلافها وتباينها، متوافقة متعاونة على تحصيل مصلحة الإنسان، وموجبة لاستقامة ذلك الجسد.

(انظر: مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ١/٤٠٠).

(٢) سورة البقرة : ١٦٤.



فقال له بشر : وما الدليل على أن محمداً رسول الله؟

قال : القرآن المنزل، وإجماع المسلمين عليه، والآيات التي لاتليق بأحد غيره -
يعني المعجزات التي ظهرت عليه دون غيره - وتقرير العلوم في كون الإيمان بدليل
واضح: دليل على أنه رسول الله ﷺ، لابعده مرسل نقر له.

وذكر باقي الحكاية، وفيها: فقال له بشر: ادعيت الإجماع، فهل تعرف شيئاً
أجمع الناس عليه؟

قال : نعم أجمعوا على أن هذا الحاضر أمير المؤمنين، فمن خالفه قتل، فضحك
الرشيد وأمر بأخذ القيد عن رجله وخلع عليه وأمر له بخمسين ألف درهم^(١).

بدأ الشافعي بمقدمة ... تلحق ببشر الهزيمة النفسية قبل الهزيمة العملية العلنية؛
ليؤكد بها أن بشراً لا يريد المناظرة، وإنما هي مكابرة .. "يا بشر ماتدرك من لسان
الخواص فأكلمك على لسانهم إلا أنه لا بد لي من أن أجيبك على مقدارك من حيث
أنت".

وتأتي إجابة السؤال فطرية مركوزة في النفس فإذا تحدث الشافعي عن عناصر
الحياة المختلفة فذلك حتى يسهل على بشر وأمثاله الفهم والتصور إذا أرادوا الفهم،
وإن كان يلغيها الحقيقة التي قررها الشافعي بقوة في بداية حديثه.

ويظهر في الإجابة محاولات عقلية، يريد الشافعي عن طريقها أن يبرز معاني
ذهنية واضحة تمثل مجموعة من المؤثرات المادية والمعنوية، فيعطيه صوراً لمعاني لم تأتِ
هنا مجردة لتخاطب الذهن وحده، بل رسم له صورة ألقت بظلالها تخاطب

(١) انظر: حلية الأولياء، الأصفهاني، ٨٠/٩-٨٤. مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق: السيد أحمد
صقر، ٤٠٠/١.



الحس والوجدان، فهي صورة عقلية مترابطة تثبتها الآيات القرآنية تؤكد أن الله واحد.

ثم تأتي أصالة الشافعي وولائه لكتاب ربه؛ ليؤكد بها رده بعد أن قاد مناظره إلى منطق ذهني مدعم بالتجربة؛ ليلفت ذهنه إلى حركة الحياة في جسم الإنسان، وفي ما يحيط به لكونها مكرورة معادة، يوقظ في نفسه الإحساس بها فإذا العين لا تشبع من النظر والأذن لا تمتليء من السمع.

- تأتي أصالته في تنمة رده الذي جاء مشفوعاً باستدلالات تقوي الأمر باستحقاقه له وحده فلا يبقى هناك عذر ولا حجة - جامعاً لما يسمى بدليلي العناية والاختراع بعد صور خمس مرتبة بطريقة الترتي، والتي في تعدادها هكذا متلاحقة وبسيطة تعريض بغاوة المخاطب الذي يطلب الدليل على مثل هذه القضية الفطرية.

ثم تأتي الآية كالمؤكد في إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ...﴾^(١).

فيعتمد الشافعي هنا على إبراز صفة الإنعام التي يتصف بها سبحانه، يذكرها هنا في مكان واحد بهذا الترابط؛ ليتخذ منها برهانه على وحدانية الخالق، ويوجه في ظلها القلب إلى دعوة الله وحده مخلصاً له الدين، فهي آيات، ولكن "لقوم يعقلون".

لكن بشراً لم يقف عند مقارعة الحجة بالحجة، إنما هو يلجأ إلى منطق المزاوغة الغليظ مع محاولة التمويه الذي يعلن فيه عجزه؛ حتى لا يجد ما يقوله إلا أن ينتقل بالشافعي إلى سؤال آخر؛ ليأتيه الجواب جامعاً مانعاً.

(١) سورة آل عمران: آية ١٩٠.



أمام ما لا يستطيع أن يجادل فيه .. "نعم أجمعوا على أن هذا الحاضر أمير المؤمنين فمن خالفه قتل".

وهذا الحوار وإن لم يتسم بطابع المناظرة أو المجادلة في مظهره العام فهو لا يخلو منه في جوهره بل هو في الصميم منه، ولكن الجدل الذي اشتمل عليه تركز في بيان معالم حقيقة بشر وماتنطوي عليه نفسه من فساد بعد أن ألحق به الشافعي الهزيمة.

ولم يكن هذا الانتصار مصادفة، أو كان بينهما مرة واحدة فقط، بل يتكرر مرات ومرات يؤكد ذلك الإمام البيهقي حين أورد في مناقب الشافعي مانصه: "دخل بشر المريسي يوماً على الشافعي، وعند الشافعي رجل من أهل المدينة، وكان الشافعي عليه السلام عليلاً متكئاً، فناظر بشر المريسي المدني في أفراد الإقامة، فاحتج بشر على المدني، قال له: قد اجتمعنا جميعاً على أن المقيم للصلاة إذا ثنى الإقامة فإنه قد أتى بالإقامة، واختلفنا فيه إذا أفرد، فالواجب أن يتجاوز ما اتفقنا عليه، ويبطل ما اختلفنا فيه، قال: فلم يكن عند المدني جواب.

فاستوى الشافعي جالساً مع علقته، فقال: إن كان ما قلت يلزم صاحبنا فقد لزمك أن تقول بالترجيح في الآذان من قبل : إننا قد اتفقنا جميعاً على أن المؤذن إذا رجع في أذانه كان قد أتى بالأذان، واختلفنا فيه إذا لم يرجع، قال: فأسكت بشر وعلم الجميع أن ما اعتل به على المدني ليس بعلة، وعاد الشافعي إلى اضجاعه" (١).

بل نجد بعد ذلك ما يؤكد اعتراف بشر المريسي نفسه على قدرة الإمام الشافعي على إلحاق الهزيمة به، ويعلن ذلك أمام الجميع، كما حدث بذلك الحسين الزعفراني (٢) فقال: "كنا نحضر مجلس بشر المريسي فكنا لانقدر على مناظرته، فمشينا إلى أحمد بن

(١) مناقب الشافعي « البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ١٩٩/١.

(٢) سبق التعريف به، ص ٨١.



حنبل فقلنا له: إئذن لنا في أن نحفظ الجامع الذي لأبي حنيفة لنخوض معهم إذا خاضوا، فقال: اصبروا فالآن يقدم عليكم المطليبي الذي رأيته بمكة، قال: فقدم علينا الشافعي فمشوا إليه وسألناه شيئاً من كتبه فأعطانا كتاب "اليمين مع الشاهد" فدرسته في ليلتين، ثم غدوت على بشر المريسي، وتخطيت إليه، فلما رأيته قال: ماجاء بك يا صاحب حديث؟ قال: قلت ذرني من هذا، أيش الدليل على إبطال اليمين مع الشاهد؟ فناظرته فقطعته، فقال: ليس هذا من كيسكم، هذا من كلام رجل رأيته بمكة معه نصف عقل أهل الدنيا^(١).

والنتيجة : أن الحديث حول المناظرات هو جزء متمم لحديثنا السابق حول تداخل الثقافات عن طريق المشافهة والتي كما قلنا، بدأت من المساجد، وانتهت بقصور الخلفاء، وقد شارك بشر فيها بالمحاورات الشفهية حول الفقه، الذي قطع فيه شوطاً كبيراً، فبرز نجمه وذاع صيته، فاجتمع حوله خلق كثير ومنهم الشافعي، مما جعل الرشيد يقربه إليه فقيهاً، وقد مر معنا كيف طلب من بشر أن يحاور الشافعي، وانتهى الأمر بإعجاب الرشيد بالشافعي - رحمه الله -.

لكن هذه العلاقة انتقلت إلى طرفها الآخر من سوء بعد أن ترك المريسي الفقه وانشغل بعلم الكلام، فكانت مناظرات من نوع آخر تحدث بين المريسي والقاضي أبي يوسف؛ لاختلافهما حول قضية خلق القرآن، ولنفس السبب غضب عليه الرشيد، وهدد بقتله، ولنفس السبب قربه المأمون، واستدعى إلى دار الخلافة؛ ليشترك في مجلس الخليفة، بعد أن تحول المأمون بقصره إلى ما يشبه الندوات العلمية، ليتصدرها بشر، فيتناظر مع كبار العلماء .

(١) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ٣٠٤/١٧. موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة

الأربعة، عبدالحسين علي أحمد، ص ٢٨٩.



وبذلك نرى أن بشراً قد شارك مشاركة واسعة وكبيرة في صنع تلك الفترة الفكرية، وتوجيهها تلك الوجهة، خاصة بعد أن أتاح له المأمون الفرصة، ومكنه من إطلاق أفكاره وآرائه التي ساهمت في صنع وتشكيل الناحية العلمية والفكرية في عصره.

* * *



المطلب الثالث : تصدي علماء السلف للمنحرفين عقائدياً :

إن اختصاص العقيدة بالتعليم أو التصنيف أمر لم يكن على عهد النبي ﷺ ، ولا على عهد الصحابة - رضي الله عنهم - ، ذلك لأن الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا يوجهون كلام ربنا - عز وجل - ، وكلام نبينا ﷺ الوجهة الصحيحة ، إن كان معتقداً اعتقده ، وإن كان أمراً أو نهياً امتثلوا له ، وإن كان قصصاً أو موعظة انتفعوا بها ، وجعلوا من هذا كله وسائل إلى إصلاح آخرتهم حتى رضي الله عنهم ورضوا عنه ، ومامات الرسول ﷺ إلا والعقيدة الإسلامية المتمثلة في التوحيد بأقسامه الثلاث صافية في النفوس ، فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات .

يقول الإمام البخاري : " كان الصحابة إذا جلسوا يتذاكرون كتاب ربهم ، وسنة نبيهم ، ولم يكن بينهم رأي ولا قياس .. بل كان القرآن عندهم هو العلم الذي يعتنون به حفظاً ، وفهماً وعملاً وتفقهاً ، وكانوا أحرص الناس على ذلك ، ورسول الله ﷺ بين أظهرهم ، وهو يعلم تأويله ، ويبلغهم إياه ، كما يبلغهم لفظه .. وكان أعلم الناس بتفاصيل الأسماء والصفات ، وحقائقها ، وكان أفصح الناس في التعبير عنها ، وإيضاحها وكشفها بكل طريق بإشارات وحاله ، كما في الصحيح عن عمر رضي الله عنه قال : رأيت رسول الله ﷺ ، وهو يقول : يقبض الله سمواته بيده ، والأرض باليد الأخرى ، وجعل رسول الله ﷺ يقبض يده ، ويبسطها يحكي ربه تبارك وتعالى لإثبات اليد ، وصفة القبض والبسط لاتشبهها ، ولا تمثيلاً" (١) .

(١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، الإمام ابن قيم الجوزية ، اختصره : الشيخ محمد ابن الموصللي ، توزيع : رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض ، ٢٤١/٢ - ٢٤٣ .

والحديث : رواه البخاري في فتح الباري ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ﴿لما خلقت بيدي﴾ ٣٩٣/١٣ ، وليس فيه ذكر اليد الأخرى .



ويقول المقرئزي^(١): " ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله، وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة فمضى عصر الصحابة - رضي الله عنهم - على هذا"^(٢).

إلا أنه منذ أواخر عهدهم رضي الله عنهم، بدأت تظهر بعض الآراء الاعتقادية المخالفة لما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه - رضوان الله عليهم - أجمعين، ومن ذلك آراء عبداً لله بن سبأ وآراء الخوارج^(٣)، وبعد ذلك آراء القدرية^(٤) - وقد أنكر

= ورواه مسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، ٢١٤٨/٤ بلفظ (ثم يطوي الأرضين بشماله).

(١) هو أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئزي، أصله من بعلبك، ولد ونشأ ومات في القاهرة، وولي فيها الحسبة والخطابة والإمامة مرات، توفي سنة ٨٤٥هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ١٧٨/١. البدر الطالع، محاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ٧٩/١).

(٢) خطط المقرئزي، ٣٠٢/٣.

(٣) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي - رضي الله عنهما -، كما أجمعوا - عدا النجداث منهم - على تكفير مرتكب الكبيرة وتخليده في النار إذا مات مصراً عليها، وتصل فرقهم إلى عشرين فرقة.

(انظر: إعتقاد فرق المسلمين والمشركون، الرازي، ص ٤٦. التبصير في الدين، الإسفراييني، تحقيق: كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص ٤٥. الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٧٢-٧٤. الملل والنحل، الشهرستاني، ١١٤/١-١١٥).

(٤) القدرية: هم القائلون بأن العبد يحدث فعل نفسه، وأن أفعال العباد مقدورة لهم على جهة الإستقلال وكان متقدموهم ينكرون علم الله بالأشياء قبل وجودها وهم الذين كفرهم السلف، ومن أوائلهم: معبد الجهني، ومتأخروهم يثبتون العلم وينازعون في مرتبة الخلق، ومن أشهر فرقهم المعتزلة.



الصحابه -رضوان الله عليهم- هذه الآراء، وبينوا مخالفتها لعقيدة الإسلام الصافية، وتعتبر هذه الآراء المخالفة لما كان عليه الصحابة النواة الأولى للفرق المتعددة التي عرفت فيما بعد كالمعتزلة وغيرهم .

يقول د. النشار: "ولما انتشرت آراء الجهمية ومذهبها في التعطيل وإنكار الصفات وفي القول بخلق القرآن، تصدى لها الأئمة من سلف هذه الأمة بالرد، وبيان ضلالها وانحرافها، وأخذها بما لا يتسق مع الكتاب والسنة، ولامع نصوصها الصريحة، الناطقة المبينة الواضحة التي ليلها كنهارها، لا يضل عن فهمها إلا من أعمته الغواية، أو وقع صريعاً تحت أقدام الصابئة والفلاسفة والدخلاء من الملل والنحل الزائفة، فتكلم في ذلك مالك^(١)، وسفيان بن عيينة^(٢)، وعبد الله بن المبارك^(٣)، وغيرهم، وحذروا من مقالاتهم ومذاهبهم، وناضلوا عن الدين"^(٤).

وكان هؤلاء هم أوائل من تصدى للمنحرفين عقائدياً، ومع ذلك لم تكن هناك مؤلفات منظمة في الرد، وإنما كان الاعتماد الأول على اللقاءات الشفوية والتحذيرات

(انظر: لوامع الأنوار البهية، السفاريني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١/٢٩٧-٣٠٢؛ مقالات الإسلاميين، الأشعري، ١/٢٩٨. الملل والنحل، الشهرستاني، ١/٤٣).

(١) هو مالك بن أنس بن مالك الصبحي الحميري، أبو عبد الله، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته بالمدينة، كان صلباً في دينه بعيداً عن الأمراء والملوك، مات سنة ١٧٩هـ.

(انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ١٠/٥. صفة الصفوة، ابن الجوزي، ٢/٩٩. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/٤٣٩).

(٢) سبق التعريف به، ص ١٥ .

(٣) سبق التعريف به، ص ١٥ .

(٤) عقائد السلف، علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، منشأة المعارف بالاسكندرية، مكتبة الآثار السلفية، ص ٧-٨.



العامّة، والمحاورات والمناظرات مع الوضع في الاعتبار أن السائد هو رأي أهل السنة والجماعة، وهو الأصل، وأن ما شذ عنها، هو عارض ومستنكر يتلجلج مستخفياً.

لكن هذه الفرق - في عصر المريسي - أمسى لها آراء وأفكار منظمة تعرف بها وتدافع عنها وتدعو لها، بعد أن ذهبت تبحث عن سبل الهداية في منطق أرسطو، وأرسطاطليس وفلسفة سقراط وأفلاطون، فغوا وضلوا وأضلوا كثيراً منهم، وذلك لأنهم خرجوا على المسلمين ببدع وضلالات هي من زبالات أفكارهم وأفكار من تبعوهم، ثم ذهبوا يروجون هذه البدع والضلالات بين ضعاف العقول والقلوب من المسلمين، ففرقوهم بدءاً، ثم حزبوهم فرقاً ثم راحت هذه الفرق ينطح بعضها بعضاً، ويكفر بعضها بعضاً، ويتلى بعضها ببعض، وفي ثنائهم وجدت طائفة من الحاقدين على الإسلام وأهله استغلوا فيما بعد الحركة العلمية الهائلة، وماصاحبها من حرية فكرية لبث سمومهم، فسخروا أقلامهم وألسنتهم لحرب الإسلام والتشكيك في مبادئه العظيمة وبخاصة التشكيك في العقيدة والنيل من العلماء الصالحين.

وقد كان لليهود مجال كبير في إفساد عقائد المسلمين، بدأها عبدالله ابن سبأ - كما ذكرنا - والذي أدخل على المسلمين عقائد تشوه دينهم وتحطم بنيانه، ثم تبعه آخرون ساروا على نهجه أمثال الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، وبشر المريسي وغيرهم، وقد حاول هؤلاء جميعاً القضاء على الإسلام؛ حيث اعتنق تلك الأفكار عنهم أناس قاموا بنشر تلك العقائد الفاسدة، ومنها الطعن في كتاب الله؛ للوصول إلى الطعن في أسماء الله وصفاته، كالقول بأن القرآن مخلوق.

وقد نشر هذه المقالة وحمل لواءها الجهم بن صفوان المتوفي سنة ١٢٨هـ مقتولاً، وإلى ذلك الوقت كان الناس على عقيدة السلف وقولهم حتى زمن الرشيد في العصر العباسي الأول لا يجروا أحد على الإعلان بغيرها، وماسبق من آراء شاذة رغم وجودها إلا أنها آراء مختلفة، ولأدل على ذلك مما حدث مع بشر المريسي، قال محمد



ابن نوح^(١) سمعت هارون أمير المؤمنين يقول: بلغني أن بشر المريسي يزعم أن القرآن مخلوق، علي إن أظفرتني الله به لأقتلنه قتلة ماقتلتها أحداً قط، وقال أحمد بن إبراهيم الدورقي^(٢): فكان بشر متوارياً أيام هارون نحواً من عشرين سنة حتى مات هارون، فظهر ودعى إلى الضلالة وكان من المحنة ماكان، وكان ذلك في ولاية المأمون الذي خالطه قوم من المعتزلة فحسنوا له القول بخلق القرآن، وكان يتردد في حمل الناس على ذلك، ويراقب بقايا الأشياخ، ثم قوي عزمه على ذلك فحمل الناس عليه، وقال: لولا مكان يزيد بن هارون^(٣) لأظهرت أن القرآن مخلوق، فقال بعض جلسائه يأمر المؤمنين ومن يزيد بن هارون حتى يكون يتقى؟ قال ويحك إني أخاف إن أظهرته فيرد علي فيختلف الناس وتكون فتنة وأنا أكره الفتنة^(٤).

ولكن بعد ذلك أعلن أنه المذهب الحق وأخذ يدعو لذلك في مجلس مناظراته؛ حتى تحول الأمر إلى استخدام قوة السلطان، ففي سنة اثنتي عشر ومائتين أظهر المأمون القول بخلق القرآن وتفضيل علي بن أبي طالب، فقال هو أفضل الناس بعد الرسول،

(١) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من المصادر.

(٢) هو أحمد بن إبراهيم بن كثير بن يزيد بن أفلح أبو عبد الله العبدى الدورقي، النكري، ثقة حافظ، كان أبوه ناسكاً في زمانه، ومن كان يتنسك في ذلك الزمان يسمى دورقياً، قال ابن الجارود: "وهو من أهل دورق من أعمال الأهواز، روى عن الإمام أحمد، مات سنة ٢٤٦ هـ. (انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، تقديم وتحقيق: محمد عوامة، ٩/١. طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، ٢١/١. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، ١١٠/٢. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ١٠/١).

(٣) سبقت ترجمته، ص ١٣.

(٤) انظر: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفرج، عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٣٠٩.



وفي سنة ثمانى عشرة ومائتين كتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم^(١) في امتحان القضاة والمحدثين^(٢) وهنا انتقل هذا التصدي إلى مرحلة جديدة قوية، تتناسب مع قوة الباطل الجديد والذي تدعمه السلطة، لأن الله قد ضمن لهذا الدين البقاء والحفظ، فهو الدين الخاتم والشرعية الأخيرة، والتمسكون به هم الطائفة المنصورة التي لا يضرها من خذلها ولا من خالفها؛ حتى يأتي أمر الله وهم على الحق، فقاموا يدافعون عنه، ويزودون عن حياضه، كيف لا، وهم علماء الأمة وورثة الأنبياء والمرسلين، فساروا على دربهم متبعين لامبتدعين ولا مبدلين، وفي ذلك يقول الإمام أحمد - رحمه الله - في خطبة رسالته "الرد على الجهمية: "الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه وكم من ضال تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عقال الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين"^(٣).

(١) هو إسحاق بن إبراهيم بن الحسين بن مصعب، المصعبى الخزاعى، أبو الحسن، صاحب الشرطة ببغداد أيام المأمون والمعتصم والوائق والمتوكل، وكان مقرباً من الخلفاء، استخلفه المأمون على بغداد حين برحها لغزو الروم سنة ٢١٥هـ، ولما مات جزع المتوكل لموته سنة ٢٣٥هـ.

انظر: الكامل، ابن الأثير، ١٧/٧، الأعلام، الزركلى، ٢٩٢/١.

(٢) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبوزهرة، دار الفكر العربى، ٢٩٤/٢.

(٣) الرد على الجهمية، تصحيح وتعليق: الشيخ إسماعيل الأنصارى، نشر وتوزيع: إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالرياض، ص ١٣-١٤.



وقف هؤلاء المدافعون، والمتصدون للمنحرفين، لا يألون ولا يدخرون في سبيل الدفاع عن الدين أي وسيلة، تحقق لهم الهدف، سواء كان باللسان أو البنان.

أما باللسان شفوياً، فهو يتمثل في المناظرات والمحاورات، والنصائح المحذرة منهم ومن بدعهم وأقوالهم، وكان من فرسانها الإمام أحمد بن حنبل، والإمام الشافعي، وعبد العزيز الكناني، وغيرهم كثير، تصدوا للمنحرفين عامة ولبشر المريسي خاصة، نثراً، بل وحتى شعراً مما يجعلنا نؤكد على أنه قد أسهم في وجود حركة شرعية إسلامية، حيث هجاه البعض، واعتبره من الذين أساءوا إلى الإسلام، فهو مبتدع زنديق:

ياأيها الناس ، لا قول ولا عمل *** لمن يقول : كلام الله مخلوق
ماقال ذاك أبو بكر ولا عمر *** ولا النبي ، ولم يذكره صديق
ولم يقل ذاك إلا كل مبتدع *** على الرسول، وعند الله زنديق
بشر أراد به إحقاق دينهم *** لأن دينهم - والله - محقوق

- وإن كانت هذه الأبيات لا يعرف قائلها، لكنها قيلت رداً على أبيات نظمها بشر المريسي في القول بخلق القرآن، وفيها يحتج - الراد - بعدم قول الصحابة - رضي الله عنهم - بهذه المقالة، ومن يقولها فهو مبتدع زنديق^(١).

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٧٩/١٠. الشعر الإسلامي في العصر العباسي الأول، المطابع الأهلية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٢٠٥ - ٢٠٦. التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، د. مجاهد مصطفى بهجت، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، العراق، سلسلة الكتب الحديثة، مؤسسة المطبوعات العربية، الطبعة الأولى - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص ٣٥٩.



وقد أخرج ابن بطة^(١) في كتابه "الرد على الجهمية عن أبي حفص العطار^(٢)، قال: سمعت بشر بن الحارث^(٣) يقول حين أنشده أبو الرمة هذا الشعر في بشر المريسي: اكتبوا هذا الشعر وتعلموه فهو أنفع لكم من غيره، وعلموه صبيانكم، ورأيت بشراً يعجبه هذا الشعر إذا أنشده :

أيتها الناس فاستقيموا إلى الـ	***	حق وخافوا عقوبة الرحمن
واتقوا يوم ينجلي الأمر فيه	***	لكم من كرامة وهوان
فإلى جنة يخلد فيها أم	***	إلى جاحم من النيران
يوم يجمعكم الإله ليوم	***	فيه شابت ذوائب الولدان
فيجيئوا عن القرآن وعما	***	قلتموه يامعشر المجان

(١) هو عبيدالله بن محمد بن محمد بن حمدان، أبو عبدالله العكيري، المعروف بابن بطة، عالم بالحديث، فقيه من كبار الحنابلة، من أهل عكبر مولداً ووفاء، رحل إلى مكة والثقور والبصرة وغيرها في طلب الحديث، ثم لزم بيته أربعين سنة، فصنف كتبه وهي تزيد على مئة، توفي سنة ٣٨٧هـ.

(انظر: طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ١٤٤/٢-١٥٣. الأعلام، الزركلي، ١٩٧/٤).

(٢) هو عمر بن ياسر العطار، أبو حفص.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٢١٣/١١).

(٣) هو بشر بن الحارث بن علي بن عبدالرحمن المروزي، أبونصر، المعروف بالحافي، من كبار الصالحين، له في الزهد والورع أخبار، وهو من ثقات رجال الحديث، من أهل مرو، سكن بغداد وتوفي بها، قال المأمون: لم يبق في هذه الكورة أحد يستحي منه غير هذا الشيخ، بشر بن الحارث .

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٧/٧-٨٠. حلية الأولياء، الأصفهاني، ٣٣٦/٨).

وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٩٠/١).



- أزعمتم بأنه مخلوق فكذبتم *** ومنزل الفرقان
- بل كلام الإله ليس بمخلوق *** ولا ميت مع الإنسان
- كل خلق يبيد لاشك فيه *** أي خلق يبقى على الحدثن
- لاتقول بقول بشر المريسي *** والعنوه في السر والإعلان
- واستعينوا بالله من شر بشر *** كاستعاذتكم من الشيطان
- ماأراد الذي أراد سوى الشرك *** ولكن كنى عن الأوثان
- بالقرآن أهتدى، وضل الذي ضل *** وكل مخاصم بالقرآن
- فعليكم بدينكم لاتبعوه بشيء *** من المعيشة فان
- لاعلى الشرك ترقدون وإن متم *** على الدين صرتم للجنان
- فاقبلوا النصح من أخ بذل النصح *** لكم من ضميره واللسان^(١)
- كما ردوا عليه بتفضيله علي بن أبي طالب على أبي بكر وعمر وعثمان،
مؤثراً بذلك على المأمون كما سبق وأشرنا - وذلك حين قال المريسي :
- قد قال مأموننا وسيدنا *** قولاً له في الكتاب تصديق
- إن علياً أعني أبا حسن *** أفضل من أرقلت به النوق
- بعد نبي الهدى وإن لنا *** أعمالنا والقرآن مخلوق
- فأجابه بعض الشعراء من أهل السنة بالقصيدة السابقة :

(١) كتاب الرد على الجهمية، من كتاب الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة،
أبو عبدا لله عبدا لله بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري، تحقيق: د. يوسف بن عبدا لله
الوايل، مخطوط بجامعة أم القرى، "رسالة دكتوراه"، ٤٦٦/٢-٤٦٧.



يأبىها الناس لا قول ولا عمل *** لمن يقول كلام الله مخلوق

مع اختلاف في نص آخرها ، حين يقول :

ولم يقل ذلك إلا كل مبتدع *** على الإله وعند الله زنديق

عمداً أراد به إحقاق دينكم *** لأن دينهم والله محقوق

أصبح ياقوم عدلاً من خليفتم *** يمسي ويصبح في الأغلال موثوق^(١).

كما أن الأمر في التصدي، تعده بعد ذلك إلى طائفة من العلماء السلفيين الذين كانت لهم اليد الطولى في بيان الحق والذود عنه، وقمع الباطل، وكشف دعائه وأهله، فألفوا كثيراً من المصنفات في الرد على بشر المريسي ومن هم على شاكلته من أصحاب الأهواء، وبيان معتقد أهل السنة والجماعة معتمدين على نصوص القرآن الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ ، وأقوال الصحابة والتابعين.

وقد كانت هذه المؤلفات على أنواع :

- منها ما كان ينهج طريقة عرض العقيدة بعرض أدلتها من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين وأئمة السلف مثل؛ كتاب "السنة" لعبدالله بن الإمام أحمد.
- ومنها ما كان يتناول أقوال المخالفين لعقيدة السلف، ثم يرد عليها بالأدلة والبراهين مثل كتاب "التنبية والرد" للإمام الملطي.
- ومنها ما كان يجمع بين المنهجين مثل؛ كتاب "الرد على الجهمية" للإمام الدارمي.

- ومن الكتب التي تدل على جهودهم في نشر المذهب الحق معتمدة على

(١) تاريخ العباسيين، ابن وادرن، تقديم وتحقيق: د. المنجي الكعبي، ص ٤٥٩.



عرض العقيدة بعرض أدلتها من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين وأئمة السلف.

- ما كتبه أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي (ت ١٨١هـ).
- ما كتبه أبو سعيد يحيى بن سعيد بن فروخ التميمي القطان البصري، المحدث الحجة، الناقد، (ت ١٩٨هـ).
- السنة لأبي بكر عبد الله بن محمد العبسي (ت ٢٢٥هـ).
- يحيى بن يحيى بكير بن عبد الرحمن بن يحيى الحنظلي، الحافظ (ت ٢٢٦هـ).
- أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي (ت ٢٢٨هـ).
- السنة لابن أبي شيبه (ت ٢٣٥هـ).
- أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم المعروف بابن راهويه، شيخ البخاري أيضاً، (ت ٢٣٨هـ).
- السنة وهي رسالة صغيرة للإمام أحمد (ت ٢٤١هـ).
- السنة لأبي علي حنبل بن إسحاق بن حنبل (ت ٢٧٣هـ).
- السنة لأبي بكر الأثرم (ت ٢٧٣هـ).
- السنة لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ).
- السنة لأبي بكر أحمد بن عمرو بن النبل الشيباني البصري (ت ٢٧٧هـ).
- السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (ت ٢٩٠هـ).
- السنة لأبي بكر أحمد بن علي المروزي (ت ٢٩٢هـ).
- السنة لمحمد بن نصر المروزي (ت ٢٩٤هـ).
- التوحيد لأبي عبد الله محمد بن يحيى بن منده العبدي (ت ٣٠١هـ).



- وتكلم في ذلك أبو العباس ابن سريج (ت ٣٠٦هـ).
- السنة لأبي بكر أحمد الخلال (ت ٣١١هـ).
- التوحيد لابن خزيمة (ت ٣١١هـ).
- كتاب أصل السنة واعتقاد الدين لابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ).
- السنة لأبي أحمد محمد بن أحمد العسال (ت ٣٤٩هـ).
- السنة لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ).
- الشريعة للأجري (ت ٣٦٠هـ).
- السنة لأبي محمد بن عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان (ت ٣٦٩هـ).
- الإبانة الكبرى لابن بطة (ت ٣٨٧هـ).
- التوحيد ، محمد بن إسحاق بن منده (ت ٣٩٥هـ).
- شرح السنة لأبي عبد الله محمد بن زنين (ت ٣٩٩هـ).
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبي القاسم اللالكائي (ت ٤١٨هـ).
- كتاب الأصول لأبي عمرو أحمد بن محمد الطلمنكي (ت ٤٢٩هـ).
- السنة لأبي ذر الهروي (ت ٤٣٤هـ).
- الحجة على تارك المحجة لأبي القاسم الأصبهاني (ت ٥٣٥هـ) ط
- الأسماء والصفات لأحمد بن الحسين أبوبكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ) ط
- وتحدث عن الأسماء والصفات في عدة كتب أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)
- ومن الكتب التي تتناول أقوال المخالفين لعقيدة السلف ثم يرد عليها بالأدلة والبراهين:



- الرد على الجهمية لعبد الله بن محمد الجعفي شيخ البخاري (ت ٢٢٩هـ).
 - الحيدة، لعبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى (ت ٢٤٠هـ) ط
 - الرد على الجهمية للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) ط
 - خلق أفعال العباد أو الرد على الجهمية للإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) ط
 - الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّه لابن محمد بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) ط
 - الرد على الجهمية لعثمان بن سعيد الدارمي، تلميذ يحيى بن معين (ت ٢٨٠هـ) ط
 - نقض عثمان بن سعيد على الكافر العنيد (المعروف بالرد على المريسبي)، للدارمي. ط
 - الرد على الجهمية لعبد الرحمن بن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ).
 - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين الملقب بالشافعي (ت ٣٧٧هـ) ط.
 - الرد على الجهمية، لمحمد بن إسحاق بن منده (ت ٣٩٥هـ) ط
- وتتابعت جهود أتباع السلف في التأليف والرد على فرق الضلال، فقد كان القرن السابع والثامن والتاسع زاخراً بالعلماء الأعلام، الذين واصلوا السير على هدى السلف الصالح، ومن هؤلاء الأعلام: شيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن القيم، والحافظ الذهبي، والحافظ ابن كثير، وابن رجب، ومؤلفاتهم مشهورة معروفة.
- ولاتزال قافلة الخير تسير إلى وقتنا الحاضر، تذود عن حمى الإسلام وتدافع عنه، وماهذه الجامعة، وذو الكلية إلا سهم من سهام كثيرة قوية تسلط على كل من يحاول النيل من الإسلام وأصوله!!.



والنتيجة :

- إن تصدي علماء السلف للمنحرفين عقائدياً بدأ مبكراً منذ عهد الصحابة الذين أنكروا على الخوارج، والسبئية، وآراء القدرية، كمرحلة أولى.
- ثم بعد ذلك انتشرت آراء الجهمية ومذهبها في التعطيل وإنكار الصفات، وقد كانت في بداياتها فتكلم راداً عليها ومحذراً منها، مالك، وسفيان بن عيينه، وعبد الله بن المبارك وغيرهم باعتبارهم مرحلة ثانية، وظل الأمر كذلك إلى عهد الرشيد، في العصر العباسي الأول، لايجرؤ أحد على الإعلان بغير عقيدة السلف، فالآراء الغريبة والشاذة محتفية، تتردد في خوف وخفية.
- ثم ينتقل الانحراف إلى عهد جديد، تبنته السلطة، فأصبح إنحرافاً يملك أفكاراً مدعومة يدافع عنها، ويدعو لها، وقد عاصر بشر هذه الفترة، وشارك في تشكيلها متزعماً سنام الفتنة فيها باللسان والبنان، وهنا كثرت المؤلفات والردود، بعد أن كانت تعتمد على المحاورات والتحذيرات والمناظرات الشفهية، أصبحت لهذه الردود مؤلفات كثيرة وبذلك نخرج من كل ماضى، أن بشراً قد أسهم في وجود حركة فكرية، سواء كانت نثرية أم شعرية، حيث رد عليه البعض، وأنكر عليه وهجاه البعض الآخر، فكان ممثلاً للفعل المحرك، الذي كان رد فعله هذه الثروة العلمية من كتب السلف .

الفصل الثاني

ترجمة حياة المريسي

وفيه مباحث :

- المبحث الأول : ترجمة حياته الشخصية.**
- المبحث الثاني : حياته العلمية.**
- المبحث الثالث: منهجه في تقرير العقائد.**

المبحث الأول

حياته الشخصية

١- اسمه وكنيته ونسبه .

٢- ولاته .

٣- موطنه .

٤- بيئته الأولى .

٥- صفاته وهيئته الظاهرة .

٦- وفاته .



المبحث الأول

حياته الشخصية

١- اسمه وكنيته ونسبه .

٢- ولادته .

٣- موطنه .

٤- بيئته الأولى .

٥- صفاته وهيئته الظاهرة.

٦- وفاته .



المبحث الأول

حياته الشخصية والعلمية

١- اسمه وكنيته ونسبه:

هو أبو عبد الرحمن، بشر بن غياث بن أبي كريمة^(١) العدوي مولا هم البغدادي المريسي^(٢).

أما العدوي فهو نسبة إلى قبيلة عدي والتي ينسب إليها بشر بالولاء؛ لأنه من موالي آل زيد بن الخطاب^(٣) ... زيد بن نفيل العدوي^(٤).

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠، تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٥٦/٧، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، دراسة وتحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعة: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ٣٢/١١، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢٢٨/٢، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٧/١.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ١٩٩/١٠.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١٩٩/١٠.

وزيد بن الخطاب هو: زيد بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى القرشي العدوي، أبو عبد الرحمن، صحابي، من شجعان العرب في الجاهلية والإسلام، وهو أخو عمر بن الخطاب، وكان أسن من عمر، وأسلم قبله، وشهد المشاهد، ثم كانت راية المسلمين في يده يوم اليمامة فثبت إلى أن قتل، وحزن عليه عمر حزناً شديداً، وذلك سنة ١٢ هـ.

(انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٨ هـ، ٥٦٥/١، الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت، ١٤٠٥ هـ، ٢٧٤/٣).

(٤) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، ٥٦٥/١.



والغريب أننا نجد الكثير من المصادر تنسب ولاية بشر إلى زيد بن الخطاب نفسه^(١) ولأعلم من أين جاء هذا الخلط أو التصحيف إن كان تصحيفاً ... فالمعني هنا لاشك أنه زيد ابن الخطاب أخو عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - وهذا يؤكد جانباً:

الجانب الأول : أن في نسب بشر والذي ذكره الذهبي وصاحب كشف الظنون إضافة (العدوي مولاهم) وهذا يؤكد نسبته إلى زيد بن نفيل بن عدي رضي الله عنه.

الجانب الثاني : أن الكتب وهي تنسبه تترضى على زيد بن الخطاب فهو غالباً صحابي، ولا يوجد في الصحابة من يسمى بزيد بن الخطاب غيره كما هو واضح من كتب التراجم .

- فإذا كان المعني هنا هو زيد بن نفيل بن عدي بن الخطاب أخو عمر بن الخطاب رضي الله عنه فكيف يكون بشر مولى له وزيد مات في السنة الثانية عشر للهجرة في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه^(٢)، وبشر توفي سنة ٢١٨ هـ، فالفارق كبير والمسافة طويلة تنفي أن يكون بشر مولى لزيد، ولا حتى والد بشر يستقيم أن يكون مولى لزيد؛ لأنه من المستبعد أن يكون عاش كل هذه الفترة الطويلة الماضية، وعليه فتصحیح العبارة غالباً أن أجداده كانوا من موالي زيد بن الخطاب، أو أنه هو من موالي آل زيد بن الخطاب ممن جاء بعده.

(١) من هذه المصادر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٥٦/٧. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محي الدين ابن أبي الوفاء القرشي، ١٦٤/١. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، اللكنوي، تصحيح وتعليق: محمد بدرالدين أبوفراس النعساني، ص ٥٤. النجوم الزاهرة. ابن تغري بردي، ٢٨٨/٢. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٧/١.

(٢) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، ٥٦٥/١.



- وأما البغدادي : فلأنه سكن بغداد واشتهر بها حتى كان هناك درب يعرف به يسمى درب المريسي، يقول ياقوت الحموي : "وبغداد درب يعرف بدرب المريسي ينسب إليه" (١).

- والمريسي : نسبة إلى قرية بمصر وولاية ناحية الصعيد تسمى مريسه (٢).

- وأما كنيته فإنه يكنى بأبي عبدالرحمن كما أجمعت على ذلك كل المصادر التي عرفت به .

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، بعد كون بشر مولى، هل هو عربي أو أعجمي؟.

والحقيقة أن بشراً أعجمي صرح بذلك عبدالعزيز الكناني أثناء مناظرته لبشر المريسي، أمام المأمون فقال عنه حين وجده يتأول كلام الله على غير مقصوده مخاطباً بذلك المأمون : "وبشر رجل من أبناء العجم، يتأول كتاب الله تعالى على غير ما أنزل وغير ماعناه الله - عز وجل - ويحرفه عن مواضعه، ويبدل معانيه، ويقول ماتنكره العرب وكلامها ولغاتها، وأنت أعلم خلق الله بذلك" (٣).

وقال في موضع آخر أيضاً مخاطباً المأمون : "وإنما دخل الجهل يأمرير المؤمنين على بشر ومن قال بقوله؛ لأنهم ليسوا من العرب ولا علم لهم بلغة العرب ومعاني كلامها، فتأول القرآن على لغة العجم التي لا تفقه ماتقول، وأنها تتكلم بالشيء كما يجري على لسانها، وكل كلامهم ينقض بعضه بعضاً، ولا يعتقدون ذلك من أنفسهم ولا يعتقدده عليهم غيرهم لكثرة خطئهم ولحنهم وادعائهم لذلك" (٤).

(١) نقلاً عن البيان والتبيين، الجاحظ، ٢/٢١٢، وانظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦١/٧.

(٢) انظر : ص ١٢٤، من البحث ففيها مزيد تفصيل .

(٣) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، الكناني المكي، تحقيق د. الفقيهي، ص ٥٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٧١.



كما قال في موضع ثالث : "وهذا الذي يأتينا به بشر من لغة أصحاب ماني الساساني" (١).

ثم يقول هو معترفاً بعجميته : "أو على الخلق أن يتعلموا لغات العرب؟ ماتعبد الله الخلق بهذا ولأمرنا به وكل إنسان يتكلم بما علمه الله، وماكلف الله الخلق فوق طاقتهم ولاطالب أولاد العجم بلغة العرب" (٢).

وأخيراً : إذا كان بشر أعجمياً فمن أي العجم هو ؟

إذا أخذنا بكلام الكناني وأنه يتكلم بلغة أصحاب ماني الساساني، فهو فارسي؛ لأن مصر بيزنطية وإيران ساسانية (٣).

وإذا وضعنا في الاعتبار، أولاً : منشأه الأصلي حيث نشأ في قرية بمصر من ناحية الصعيد وهي جنس من السودان بين بلاد النوبة وأسوان .
ثانياً : هيئته الخلقية حيث كان معروفاً بقصر قامته مع كبر رأسه وأذنيه ودمامة منظره (٤).

فإنه على الغالب من العجم السود - يقول صاحب معجم البلدان: "وأما سكان أرض مصر فأخلاط من الناس مختلفو الأصناف من قبط وروم وعرب وبربر وأكراد وديلم وأرمن وحبشان، وغير ذلك من الأصناف والأجناس.
والسبب في اختلاطهم تداول المالكين لها والمتقلبين عليها من العمالقة واليونانيين والروم والعرب وغيرهم، فلهذا اختلطت أنسابهم واقتصروا من الانتساب على ذكر مساقط رؤوسهم" (٥).

(١) المصدر السابق ، ص ٧١ .

(٢) المصدر السابق، ص ٧٤ .

(٣) انظر: العالم الإسلامي في العصر العباسي، د. حسن أحمد محمود، ص ٣٦ .

(٤) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٣/٧-٦٤ . لسان الميزان، ابن حجر، ٣٨/٢ .

(٥) ياقوت الحموي، ١٤٠/٥-١٤١ .



ويقول صاحب الخبر : "وأما الرقيق الأسود فقد كان نوعين : الزوج الذين تغلب عليهم الخصائص العرقية للسود، والأحباش الذين كانت تغلب عليهم الخصائص العرقية للبيض، عدا لونهم الذي كان أسود غير داكن، والغالب أن يكون هذا الرقيق قد تسرب إلى داخل جزيرة العرب من طريقين رئيسيين هما: مصر واليمن لانفتاحهما على مصادر هذا الرقيق ... وقد كانت النساء والفتيات يتخذن للتسري أو يصبحن أزواجاً أحياناً لساداتهن كما تروي بعض المصادر العربية فنشأ من هذا الزواج جيل من أبناء الحبشيات، في قريش وغيرها من قبائل العرب، وقد برز منهم بعض السادة والأشراف وقد سرد علينا ابن حبيب بهذا الخصوص ثبناً بأسماء عدد من أبرز رجالات قريش الذين ولدتهم أمهات من الحبشة، ومن بين هؤلاء، الخطاب بن نفيل والد عمر ابن الخطاب ... " (١).

وسواء كان بشر من العجم الفرس ، أو العجم السود، فالرأيان يجمعهما كونه أعجمياً، وليس عجيباً بعدها أن يقيم رأيه على الجانب المتضارب غالباً مع معاني اللغة.

ولادته :

لم تذكر المصادر التي أرخت لبشر المريسي تحديداً لتاريخ ولادته، وإنما اكتفت بإيراد تاريخ الوفاة مع اختلاف في تحديده بالضبط بين كونه توفي عام ٢١٨هـ، وقيل ٢١٩هـ وقيل ٢٢٨هـ وقيل ٢٢٩هـ إلا أن معظمها يكاد يجمع على أنه توفي في عام ٢١٨هـ وهو الراجح .

(١) محمد بن حبيب بن أمية الهاشمي البغدادي، تصحيح د. إيلزه ليمتن شتبر، طبع مطبعة جمعية

دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، سنة ١٣٦١هـ، ص ٣٠٦-٣٠٩.

(انظر: الأغاني، أبو فرج الأصفهاني. ثمار القلوب، عبد الملك بن محمد الثعالبي، طبعة القاهرة،

١٣٢٦هـ-١٩٠٨م، ٤٢٠/٨).



ويتردد البعض في أنه مات سنة ٢١٩ هـ وانفرد صاحب معجم المؤلفين بكونه توفي سنة ٢٢٨ هـ أو ٢٢٩ هـ^(١).

فإذا عاش نيفاً وسبعين سنة كما جاء في الشذرات^(٢)، فهذه العبارة هي نفسها التي أوردها ابن حجر^(٣) حين قال "كان من أبناء سبعين سنة"^(٤) وهي نفس العبارة التي سطرها الذهبي^(٥) فقال: "ومات في آخر سنة ثمانى عشرة ومئتين، وقد قارب الثمانين"^(٦).

وعليه فقد ولد في حوالي سنة ١٣٨ هـ وهذا ماأقره "كحاله" في معجم المؤلفين^(٧).

(١) انظر : البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٥٦/٧. سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٩٩/١٠. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٨/٢. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت، ٤٦/٣. المنتظم، ابن الجوزي، ٣٢/١١. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢٢٨/٢. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٢٧/١.

(٢) شذرات الذهب، ابن العماد، ٤٤/١.

(٣) سبقت ترجمته، ص ٢٧.

(٤) لسان الميزان، ٣٨/٢.

(٥) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله، حافظ، مؤرخ، علامة محقق، تركماني الأصل، مولده ووفاته بدمشق، رحل إلى القاهرة، وزار كثيراً من البلدان، وكف بصره سنة ٧٤١ هـ، تصانيفه كثيرة، تقارب المائة، توفي سنة ٧٤٨ هـ.

(انظر: شذرات الذهب، ابن العماد، ١٥٣/٦. فوات الوفيات، محمد بن شاكر، الكتبي، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣ م، ١٨٣/٢. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ١٨٢/١٠).

(٦) سير أعلام النبلاء، ٢٠٢/١.

(٧) انظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ٤٦/٣.



موطنه :

في نسبه المريسي نسبة إلى "مريسه" وقد اختلف في ضبطها فذكر السمعاني^(١) أنه "المريسي" بفتح الميم وكسر الراء وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها سين مهملة هكذا ذكره الوزير أبو سعد في كتاب "النتف والطرف"، وكذلك ذكره ابن حجر في لسان الميزان^(٢)، ثم قال ... وضبطها الصنعاني^(٣) بثقل الراء، وذكرها ياقوت بفتح الميم وتشديد الراء المكسورة، أما صاحب القاموس فقال : ومريسة كسكينه^(٤).

ومريسه : قرية بمصر وولاية من ناحية الصعيد تسمى مريسه تجلب منها الحمر المريسيه، وهي من أجود حمر مصر وأمشاها وأكبرها، تحمل إلى سائر البلاد للتحف ليس في شيء من البلاد مثلها^(٥)، وقيل هي جنس من السودان بين بلاد النوبة وأسوان وإليها تضاف الريح المريسيه.

(١) هو عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبوسعده، ولد بمرو سنة ٥٠٦هـ، كان من حفاظ الحديث، رحل إلى أقاصي البلاد، ولقي العلماء والمحدثين، وأخذ عنهم، وأخذوا عنه، توفي سنة ٥٦٢هـ.

(انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ١٠٧/٤. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٥٦٣/٥. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٣٠١/١).

(٢) انظر: ٣٨/٢.

(٣) لعله : عبدالرزاق بن همام بن نافع الحميري، أبوبكر الصنعاني، والذي قال عنه الذهبي: هو خزانة علم، توفي سنة ٢١١هـ.

(انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٣١٠/٦. ميزان الاعتدال، الذهبي، ١٢٦/٢. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٣٠٣/١).

(٤) انظر: البيان والتبيين، الجاحظ، ٢١٢/٢. الأنساب، السمعاني، ص ٥٥٣-٥٢٤. معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٥١٥/٤.

(٥) انظر: آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا بن محمد القزويني، ص ٢٦٢. معجم البلدان، ياقوت بن عبدالله الحموي، تحقيق: فريد عبدالعزيز الجندي، ١١٨/٥.



ومن كلام ابن دأب حين ذكر عيوب مصر عند الهادي^(١) قال: ومن عيوبها
يأمر المؤمنين الريح الجنوب التي يسمونها المريسيه، فإذا هبت عليها ودامت اشترى
أهل مصر الأكفان^(٢).

ثم انتقل إلى بغداد مع من هاجر؛ " لأن بغداد مدينة جديدة أنشأها العرب في
العراق مثل: البصرة والكوفة وبرغم أن سكانها جلهم من العرب إلا أنها شهدت
ظهور أحياء جديدة هاجر إليها المسلمون من الفرس وغيرهم يعملون في خدمة الطبقة
العربية"^(٣)، حيث كان أبوه يعمل قصاباً صباغاً في سوقة نصر بن مالك الخزاعي^(٤)، في

(١) هو موسى بن محمد ابن أبي جعفر المنصور، أبو محمد، من خلفاء الدولة العباسية ببغداد، ولد
بالري وولي بعد وفاة أبيه، واستبدت أمه الخيزران بالأمر، وأراد خلع أخيه هارون الرشيد من
ولاية العهد وجعلها لابنه جعفر مما تسبب في قتله سنة ١٧٠هـ، ومدة خلافته سنة وثلاثة
أشهر.

(انظر: البدء والتاريخ، مطهر بن طاهر المقدسي، مكتبة المثنى، بغداد، ٩٩/٦. تاريخ بغداد،
الخطيب البغدادي، ٢١/١٣. تاريخ يعقوبي، ١٣٦/٣).

(٢) انظر: آثار البلاد وأخبار العباد، القزويني، ص ٢٦٢، البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠،
الروض المعطار في خبر الأقطار، محمد بن عبد المنعم الحميري، تحقيق: د. إحسان عباس، مكتبة
لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، ص ٥٣٨، مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن علي
المسعودي، تحقيق شارل بلا، ٢٧٣/٦.

(٣) فتوح البلدان، أبو الحسين البلاذري، مراجعة: رضوان محمد، طبع دار الكتب العلمية،
بيروت، ١٣٩٨هـ، ص: ١٣٢.

(٤) هو نصر بن مالك الخزاعي، من أمراء المهدي العباسي، وهو والد أحمد ابن نصر الزاهد أحد
من طلبوا في قضية خلق القرآن أيام الواصل، تولى نصر شرطة المهدي، وإليه تنسب "سوقة
نصر" في شرقي بغداد، أقطعه إياها المهدي، وتوفي من فالج أصابه ببغداد سنة ١٦١هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ٢٧/٨. الكامل في التاريخ، عز الدين ابن الأثير، ١٩/٥. النجوم
الزاهرة، ابن تغري بردي، ٣٩/٢).



محلة صغيرة بشرقي بغداد أقطعه إياها المهدي^(١)، وقد كان يسكن بشر في الدرب المعروف به والذي نسب إليه وهو درب المريسي والذي يقع بين نهر الدجاج ونهر البزازين، يقول الخطيب البغدادي: "كان يسكن في الدرب المعروف به وهو درب المريسي وهو بين نهر الدجاج ونهر البزازين"، ويؤكد هذا ابن خلكان حين يقول: "وقد رأيت بخط من يعتني بهذا الفن أنه كان يسكن في بغداد بدرب المريسي فنسب إليه، قال: وهو بين نهر الدجاج ونهر البزازين^(٢)، قلت: والمريس في بغداد هو الخبز الرقاق يمرس بالسمن والتمر، كما يصنعه أهل مصر بالعسل بدل التمر، وهو الذي يسمونه البسيسه"^(٣).

وأمن على ذلك ياقوت الحموي حين قال: "وبغداد درب يعرف بدرب المريسي ينسب إليه"^(٤).

وعليه: فنسبة بشر، إلى قرية بمصر من ناحية الصعيد، والتي قيل هي جنس من السودان بين بلاد النوبة وأسوان، فلما انتقل إلى بغداد، وسكن إحدى محالها، بين نهر الدجاج ونهر البزازين، نسب إليه ذلك الدرب، وليس الأمر كما ذهب إليه الدكتور خالد العسال الذي يتساءل، مقررًا عدم معرفة نسبه بالضبط، هل هي إلى القرية المصرية في الصعيد أم إلى درب المريس الذي بين نهر الدجاج ونهر البزازين^(٥)، والصحيح أنه نسب إلى المكان الأول، ونسب إليه المكان الثاني.

(١) انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، اللكنوي، ص ٥٤.

(٢) تاريخ بغداد، ٥٦/٧، المنتظم، ابن الجوزي، ٣١/١١.

(٣) وفيان الأعيان، ٢٧٨/١، البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠.

(٤) البيان والتبيين، الجاحظ، ٢١٢/٢.

(٥) انظر: بشر المريسي وآراؤه الفلسفية (مقالة)، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد ١٥،

لعام ١٩٧٢م، دار المعارف، ص ٢٣٤.



ببئته الأولى :

بشر المريسي فرع من أرومة واحدة، ولكن الفرع غير الأصل، بل إن الأصل أصلان، فهناك تباين يكاد يكون تناقضاً، الأم ترفض الزندقة، وتحذر ابنها منها، وتضع في طريقه من ينهاء عنها، والأب يعيشها، ويمضي الابن على الطريق .. ملامح الأم تبدو مختلفة تماماً عن ملامح الأب والتي ورثها للإبن، هذه الملامح ترسمها سطور غريبة، يبدأها صاحب تاريخ بغداد حين ينقل مارواه إلى الربيع بن سليمان^(١) قال: "سمعت الشافعي يقول : دخلت بغداد فنزلت على بشر المريسي، فأنزلني في غرفة له، فقالت لي أمه: لم جئت إلى هذا؟ قلت أسمع منه العلم، فقالت: هذا زنديق"^(٢).

ثم تطلب من الإمام الشافعي أن ينهاء عما هو فيه لما للشافعي من مكانة في نفس بشر - على حد قول أمه - فيقول صاحب تاريخ بغداد مرة أخرى ... "أخبرني الشافعي قال : كلمتني أم المريسي أن أكلم المريسي أن يكف عن الكلام، فلما كلمته دعاني إليه فقال: إن هذا دين، قال: فقلت إن أمك كلمتني أن أكلمك"^(٣).

ثم نجد نفس القصة بتفاصيل أكبر يؤكد لها صاحب المنتظم في كلام منقول عن الحسين بن علي الكرايسي^(٤)، قال: "جاءت أم بشر المريسي إلى الشافعي رحمته الله فقالت

(١) هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادي، بالولاء، المصري، أبو محمد: صاحب الإمام الشافعي وراوي كتبه، وأول من أملى الحديث بجامع ابن طولون، كان مؤذنًا، مولده ووفاته بمصر.

(انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢٤٥/٣. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٨٣/١٢).

(٢) الخطيب البغدادي، ٦٠-٥٩/٧.

(٣) الخطيب البغدادي، ٦٠-٥٩/٧.

(٤) هو الحسين بن علي بن يزيد الكرايسي البغدادي، الفقيه، صاحب الشافعي، تكلم فيه أحمد



يأباعد الله، أرى ابني يهابك ويحبك، وإذا ذكرت عنده أجلك، فلو نهيته عن هذا الرأي الذي هو فيه فقد عاداه الناس عليه، ويتكلم في شيء يواليه الناس ويحبونه؟ فقال لها الشافعي: أفعل، فشهدت الشافعي وقد دخل عليه بشر، فقال له الشافعي: أخبرني عما تدعو إليه أكتاب ناطق أم فرض مفترض أم سنة قائمة، أم وجوب عن السلف البحث فيه والسؤال عنه؟ فقال بشر ليس فيه كتاب ناطق ولا فرض مفترض، ولا سنة قائمة، ولا وجوب عن السلف البحث فيه والسؤال عنه، إلا أنه لا يسعنا خلافه، فقال الشافعي أقررت على نفسك بالخطأ فأين أنت عن الكلام في الفقه والأخبار يواليك الناس عليه وتترك هذا، قال: لنا نهمة فيه، فلما خرج بشر قال الشافعي: لا يفlech^(١).

وهنا نقف أمام لفظة ذهنية في سياق يرسم استفهاماً، هل كانت الأم مسلمة بعد أن أجمع المؤرخون على أن أباه كان يهودياً؟؟

وتكون الإجابة في ضوء رفضها لزندقة ابنها وقلقها ثم إصرارها بهذا القلق للإمام الشافعي محاولة أن توقف اندفاع ابنها في وسط الطريق، ولا يتعجب الشافعي ولا يناقشها بل يستجيب كأمر مسلم به كناية عن أنه :

- لا يستغرب وضعها كأمر مسلمة .

- وأنها غير راضية عن مسلك ابنها .

= لمسألة اللفظ، وهو أيضاً كان يتكلم في أحمد فتجنب الناس الأخذ عنه، ولما بلغ ابن معين أنه يتكلم في أحمد لعنه، وقال: مأحوجه أن يضرب، مات سنة خمس أو ثمان وأربعين ومائتين هجرية.

(انظر: تقريب التقريب، ابن حجر، ١/١٧٨. ميزان الاعتدال، الذهبي، ١/٥٤٤).

(١) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٧/٥٩. مناقب الشافعي، البيهقي، ١/٢٠٤. المنتظم، ابن الجوزي، ١١/٣٢.



- وأنها تمثل اتجاهاً سليماً في الإيمان .

- ثم هي تتمتع بسعة العقل مع قوة في الشخصية تقف للشهادة وتستشهد
فتزد مرددة آيات القرآن في موقف عملي واضح جلي.

فقد ذكر ابن أبي عون الكاتب في كتاب الأجوبة " أن أم بشر المريسي
شهدت عند بعض القضاة فجعلت تلقن امرأة معها الشهادة، فقال الخصم للقاضي
ماتراها تلقنها، قالت له: يا جاهل إن الله تعالى يقول ﴿أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ
إِحْدَاهُمَا الْآخَرَى...﴾ (١) الآية....." (٢).

هذه أم تمثل صورة مشرقة في حياة بشر المريسي، تقابلها صورة أخرى قائمه
على النقيض منها تماماً ويمثلها والده، فقد كان يهودياً قصاراً صباغاً في سوق المراضع،
بسويقة النضر بن مالك الخزاعي (٣)، بشرقي بغداد، يملك محلة صغيرة أقطعه إياها
المهدي (٤).

وتزيد الصورة قتامة حين ندرك الدور الذي لعبه والد بشر المريسي في إفساد
اليهودية ويقرر ذلك أبويعقوب إسحاق بن إبراهيم (٥) حين قال : "مررت في الطريق،

(١) سورة البقرة : ٢٨٢.

(٢) النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢/٢٢٨.

(٣) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٧/٦١. لسان الميزان، ابن حجر، ٢/٣٧. ميزان
الإعتدال، الذهبي، ١/٣٢٢.

(٤) الفوائد البهية في تراجم الحنفية، اللكنوي، ص ٥٤.

(٥) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي، أبويعقوب ابن راهويه، عالم
خراسان في عصره، وأخذ عنه الإمام أحمد بن حنبل والبخاري ومسلم وغيرهم، قال فيه
الخطيب البغدادي: اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد، توفي سنة
٢٣٨هـ.



فإذا بشر المريسي والناس عليه مجتمعون، فمر يهودي، فأنا سمعته يقول: لا يفسد عليكم كتابكم، كما أفسد أبوه علينا التوراة، يعني أن أباه يهودياً^(١).

كما يؤكد يهوديته الإمام الدارمي^(٢) حين قال: "نشأ نشء من أبناء اليهود والنصارى: مثل بشر بن غياث المريسي ونظرائه..."^(٣).

ويثبتها الإمام أحمد بن حنبل كما ينقل عنه المروزي^(٤)، قال: "سمعت أبا عبد الله ذكر بشراً فقال: كان أبوه يهودياً"^(٥).

وعليه فإننا نخرج من السابق بما يلي:

- ١- أن والد بشر كان يهودياً.
- ٢- أنه يسكن ببغداد، حيث يملك محلاً تجارياً أقطعه إياه المهدي.
- ٣- أن له دور في إفساد اليهودية.

= (انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣٤٥/٦. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢١٦/١. ميزان الاعتدال، للذهبي، ٨٥/١).

- (١) تاريخ بغداد، الخطيب، ٦١/٧. المنتظم، ابن الجوزي، ٢٢/١١.
- (٢) هو عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجستاني، أبوسعيد، محدث هراة، له تصانيف في الرد على الجهمية، ومنها رده على بشر المريسي، توفي سنة ٢٨٠هـ.
- (انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٦٢١/٢. سير أعلام النبلاء، ٣٢١/١٣. شذرات الذهب، ابن العماد، ١٧٦/٢).

(٣) الرد على بشر المريسي، الدارمي، ضمن عقائد السلف، الدكتور: علي سامي النشار وآخر ص، ٤٦٦.

(٤) أبوبكر المروزي، والذي كان من أجل أصحاب الإمام أحمد، وكان إماماً في الفقه والحديث، كثير التصانيف، توفي سنة ٢٧٥هـ.

(انظر: مروج الذهب، المسعودي، ١٨٩/٢).

(٥) ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٢/١.



ولا يقف الأمر عند هذه المقابلة، فللكلام تبعه لابد أن توجه إليها الأنظار، فالصورة التي تركت في نفس بشر ظلالاً واضحة تستوقف الحس بصورة شاخصة لما فيها من التناقض الذي تتيحه المقابلة بين الصورتين، فكيف يكون أبوه يهودياً وأمه مسلمة؟؟.

والحقيقية أننا إذا تجاوزنا كونهما يعيشان معاً، فقد يكونان منفصلين ولكل دينه، أو أن الأم أسلمت بعد وفاة زوجها، وهذا أمر وارد .

صفاته وهياته الظاهرة :

لا شك أن لكل إنسان أوصافاً حسية، لكن هذه الأوصاف لا تبقى مجردة بل يكملها ويكملها العلم والإيمان .

وقد لا تبلي هذه الكلمات الجوانب التي نريد أن نقف عندها وهي تعرض في سرعة، لكن يكملها ماورد من كونه شيخاً قصيراً، كبير الرأس، كبير الأذنين، دميم المنظر، وسخ الثياب، وافر الشعر، أشبه شيء باليهود^(١).

"قال العجلي^(٢): رأيت بشر المريسي - عليه لعنة الله - مرة واحدة، كان شيخاً، قصيراً، دميم المنظر، وسخ الثياب، وافر الشعر، أشبه شيء باليهود"^(٣).

(١) انظر: المنتظم، ابن الجوزي، ٣١/١١.

(٢) هو القاسم بن عيسى بن إدريس بن معقل العجلي، من بني عجل بن لجيم، سيد قومه، وأحد الأمراء الأجداد الشجعان، قلده الرشيد العباسي أعمال من الجبل" ثم كان من قادة جيش المأمون، وأخبار أدبه وشجاعته كثير، توفي ببغداد سنة ٢٢٦هـ.

(انظر : تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادي ، ٤١٦/١٢ . وفيات الأعيان ، ابن خلكان، ٤٢٣/١).

(٣) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦١/٧، لسان الميزان، ابن حجر، ٣٨/٢.



وقد أورد صاحب تاريخ بغداد مانصه: "... سمعت إبراهيم بن الحسين يقول: ركب عفان بن مسلم^(١) يوماً، وأنا قابض على عنان البغلة، فاستقبلنا شيخ قصير كبير الرأس، كبير الأذنين فقال: نح البغلة، نح البغلة، أما ترى الكافر؟ فقلت، من هذا ياباعثمان؟ قال: هذا بشر بن غياث المريسي^(٢)."

وفاته:

توفي بشر المريسي ببغداد في ذي الحجة سنة ثمانى عشرة وقيل تسع عشرة ومائتين، وكان من أبناء سبعين، وكان الصبيان يتعادون بين يدي الجنازة ويقولون من يكتب إلى مالك^(٣)؟ من يكتب إلى مالك^(٤)؟

(١) هو عفان بن مسلم بن عبد الله الصغار، أبو عثمان، من حفاظ الحديث الثقات، كان من أهل البصرة وسكن بغداد، ولما أظهر المأمون القول بخلق القرآن أمر بسؤال عفان، وإذا لم يجب يقطع رزقه وهو خمسمائة درهم في الشهر، فلما سئل قال: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ وخرج ولم يجب.

قال ابن الجوزي: وهو أول من امتحن، أي أصابته المحنة في تلك القضية، مات سنة ٢٢٠ هـ ببغداد.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٢٦٩/١٢. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢٣٠/٧. مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، ص ٣٩٤. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٢٠٢/٢).

(٢) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٣/٧-٦٤.

(٣) لم أستطع الوصول إلى من المقصود بـ"مالك" هنا، ولا شك أنه غير الإمام مالك بن أنس ابن أبي عامر الأصبحي؛ لأنه توفي قبل بشر بكثير وذلك في سنة ١٧٩ هـ في خلافة هارون الرشيد.

(٤) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٤/٧. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٨/٢. المنتظم، ابن الجوزي، ٣٤/١١-٣٥. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٣/١. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٨/١.



مات بشر بعد أن ظل يتقلب في أحضان الجدل، يرى الرأي، ويرى أهل الحق جميعاً غيره، فلا يثنيه عنه ثان، مات بعد أن دان بغيضه أهل السنة يحمدون الله على موته، أملاً أن يموت شره، يقول بشر بن الحارث^(١): "جاء موت هذا الذي يقال له المريسي وأنا في السوق، فلولا أنه كان موضع شهرة لكان موضع شكر وسجود، والحمد لله الذي أماته هكذا"^(٢).

وأخرج ابن بطة^(٣) بسنده عن إبراهيم بن أبي نعيم، قال: لما مات بشر المريسي، الحمد لله الذي أعجله إلى النار^(٤).

مات بشر بعد أن عاش متبناً للباطل والذي اصطدم بالحق الثابت فلم يُثمر إلا الحصرم مؤكداً عجزه الذي يؤكده مشيعي جنازته، فلم يشيعه أحد من أهل العلم، يقول صاحب تاريخ بغداد: "لما مات بشر المريسي لم يشهد جنازته من أهل العلم السنه أحد إلا عبيد الشونيزي، فلما رجع من جنازة المريسي لأموه، فقال انظروني حتى أخبركم: ماشهدت جنازة رجوت فيها من الأجر مارجوت في هذه، قمت في الصف فقلت: اللهم إن عبدك هذا كان لا يؤمن بعذاب القبر، اللهم فعذبه في قبره عذاباً لم تعذبه أحداً من العالمين، اللهم عبدك هذا كان ينكر الميزان اللهم فخفف ميزانه يوم القيامة، اللهم عبدك هذا كان ينكر الشفاعة، اللهم

(١) سبقت ترجمته « ص ١٠٩ .

(٢) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٤/٧. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٨/٢. المنتظم، ابن الجوزي، ٣٤/١١-٣٥. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٣/١. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٨/١.

(٣) سبقت ترجمته، ص ١٠٩ .

(٤) الأثر رواه ابن بطة العكبري في كتاب الرد على الجهمية، تحقيق: د. يوسف عبد الله الوابل، ٢٨٦/٢.



ولا تشفع فيه أحداً من خلقك يوم القيامة، قال : فسكتوا عنه وضحكوا^(١)، بل أكثر من هذا فقد أورد صاحب مناقب الإمام أحمد مانصه عن : "جعفر بن محمد النسوي يقول: شهدت جنازة أحمد بن حنبل وفيها بشر كثير والكرايسي يلعن لعناً كثيراً، بأصوات عالية، والمريسي أيضاً"^(٢).

والأمر ظل في تواصل حتى بعد وفاته فقد ذكر "أن عبد الله بن المبارك^(٣) رأى في منامه زبيدة^(٤) وفي وجهها أثر صفرة، فقال لها، مافعل الله بك؟ قالت: غفر لي في أول معول ضرب بطريق مكة، فقال: فما هذه الصفرة التي في وجهك؟ فقالت دفن بين أظهرنا رجل يقال له بشر المريسي زفرت عليه جهنم زفرة فاقشعر الجلد مني بسببها، فهذه الصفرة من تلك الزفرة"^(٥).

وقد رويت نفس القصة أو قريباً منها عن أم ابن بركة الهاشمي^(٦)، قالت: "كنت أرى أم جعفر - زبيدة - في المنام كثيراً بحالة حسنة، قالت: فرأيتها ذات ليلة متغيرة

(١) الخطيب البغدادي، ٦٤/٧.

(٢) مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، ص ٤١٨.

(٣) سبقت ترجمته، ص ١٥.

(٤) هي زبيدة بنت جعفر بن المنصور الهاشمية العباسية، أم جعفر، زوجة هارون الرشيد بنت عمه، اسمها "أمة العزيز" وغلب عليها لقبها "زبيدة"، وإليها تنسب "عين زبيدة" في مكة، توفيت ببغداد، سنة ٢١٦هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٤٣٣/١٤. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢١٣/٢. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٨٩/١).

(٥) النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢٢٨/٢.

(٦) هي بركة بنت إبراهيم بن يحيى العباسية، وابنها هو إبراهيم بن عيسى ابن أبي جعفر المنصور،

كان يصلي بالناس في جامع المنصور ببغداد حتى مات وكان صاحب علم وتنسك.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ١٣٤/٦).



الوجه، فقلت لها: ماشأني أراك متغيرة الوجه؟ قالت: لأن جهنم زفرت البارحة لقدم روح بشر المريسي، فما بقي أحد من أهل الجنة إلا تغيرت حاله" (١).

وقريباً من هذه القصة أيضاً ما حدث مع بشر بن الحارث فقد أخرج ابن بطة بسنده عن محمد بن المثني قال: "رأيت بشر بن الحارث في المنام بعد موته بمائة يوم، وهو متغير الحلية، فقلت يا أبا نصر مالي أراك هكذا؟ فقال لأن جهنم زفرت لقدم هذا المريسي فلم يبق أحد من أهل الجنة إلا تغيرت حليته" (٢).

كما أورد ابن الجوزي مانصه، عن أحمد بن الدروقي قال: "مات رجل من جيراننا شاب فرأيت في المنام وقد شاب، فقلت له ما قصتك؟ قال: دفن بشر في مقبرتنا فزفرت جهنم زفرة شاب منها كل من في المقبرة" (٣).

(١) كتاب الرد على الجهمية، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكيري، تحقيق: د. يوسف الوابل، ٢٩١/٢.

(٢) المصدر السابق، ٢٩١/٢-٢٩٢.

(٣) المنتظم، ابن الجوزي، ٣٤/١١-٣٥، وقد أخرج ابن بطة قريباً جداً من هذه القصة برواية وسند مختلف.

انظر: كتاب الرد على الجهمية، ٢٩٢/٢.

وأمثال هذه الرؤى حينما أوردتها العلماء وأوردتها أنا تبعاً لهم، لربما تولد إشكالاً حول تأثر المؤمنين بعذاب الكفار سواء كانوا في قبورهم أو في الجنة!! وأنا أقول: مثل هذه الرؤى لا ينبغي عليها عقيدة، ولا شك هي من باب التهيب حيث أراد العلماء التحذير من البدعة وأهلها.

المبحث الثاني

حياته العلمية

أولاً: ثقافته العلمية :

- ١- علمه في الفقه.**
- ٢- علمه في الحديث .**
- ٣- علمه في العربية.**
- ٤- علمه في الكلام.**

ثانياً: مؤلفاته :

ثالثاً: شيوخه .

رابعاً: تلاميذه.

خامساً: موقف العلماء منه ورأيهم فيه .



المبحث الثاني

حياته العلمية

أولاً : ثقافته العلمية:

١- علمه في الفقه .

عرف بشر المريسي متكلماً، لكنه قبل ذلك كان فقيهاً، وفيما بينهما كان يعد من أهل الحديث، وله فيه رأي، كما تذكر عنه بعض المواقف في كتب اللغة... فما مدى ثقافة بشر في كل هذه العلوم؟؟ وهل هي ثقافة حقيقية مثمرة؟ وما آثارها؟

- أما كونه فقيهاً، فما هي روافد ثقافته في هذا الجانب؟؟ وعلى أي المذاهب كان يتكفي؟ وبمن تأثر؟ وما نوع هذا التأثر؟ وقبل ذلك مانوع العلاقة بينه وبين فقهاء عصره؟؟.

والحقيقة أن بشراً كانت له علاقة بالفقهاء الأربعة إلا مالكا، سواء كانت علاقة مباشرة وواضحة كما حدث مع الشافعي - رحمه الله - أم علاقة عابرة كما حدث مع أبي حنيفة وأحمد بن حنبل - رحمهما الله تعالى -.

علاقة بشر المريسي بأبي حنيفة :

علاقة بشر المريسي بأبي حنيفة علاقة تأثر، وكنا نرى أنه من الصعب وجود رفقة أو تلمذة، خاصة إذا علمنا أن أبا حنيفة توفي سنة ١٥٠هـ، وبشر ولد سنة ١٣٨هـ ظناً، أي أنه كان غلاماً حدثاً في الوقت الذي مات فيه أبو حنيفة، إلا أن بعض المصادر تشير إلى تلمذة مباشرة، كما يقول صاحب الفوائد البهية: "أدرك مجلس أبي حنيفة وأخذ نبذاً منه"^(١).

(١) اللكنوي، ص ٥٤.



وسواء التقى به أم لم يلتق به، فإن هذا لا يمنع من كون بشر قد تأثر بالإمام أبي حنيفة والقضية مرتبطة بمدرسة أصحاب الرأي في العراق وهذا ما قررته بعض المصادر حين أكدت أن أصحاب الرأي في العراق هم أصحاب أبي حنيفة ومنهم محمد بن الحسن^(١) وأبو يوسف بن محمد القاضي وزفر بن هذيل^(٢)، والحسن بن زياد اللؤلؤي^(٣)، وابن سماعة^(٤) وعافيه القاضي، وداود الطائي، وأسد بن عمرو^(٥)، ويوسف بن خالد

(١) سبقت ترجمته، ص ٢٣ .

(٢) هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، من تميم، أبو الهذيل: فقيه كبير، من أصحاب الإمام أبي حنيفة أصله من أصبهان، أقام بالبصرة وولي قضاءها وتوفي بها، جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث فغلب عليه الرأي، توفي سنة ١٥٨ هـ.

(انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ابن أبي الوفاء، ٢٤٣/١، ٥٣٤/٢. شذرات الذهب، ابن العماد، ٢٤٣/١. الأعلام، الزركلي، ٤٥/٣).

(٣) هو الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي، أبو علي، قاض، فقيه، من أصحاب أبي حنيفة، أخذ عنه وسمع منه، وكان عالماً بمذهبه بالرأي، ولي القضاء بالكوفة سنة ١٩٤ هـ ثم استعفى، مات سنة ٢٠٤ هـ. (انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، اللكنوي، ص ٦٠. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٢٢٨/١. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣١٤/٧).

(٤) هو محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال التميمي، أبو عبد الله، حافظ للحديث، ثقة، تجاوز المئة وهو في كامل القوة، ولي القضاء لهارون الرشيد ببغداد، وكان يقول بالرأي على مذهب أبي حنيفة، مات سنة ٢٣٣ هـ.

(انظر: الوافي بالوفيات، الكشي، ١٣٩/٣. الجواهر المضية، ابن أبي الوفاء، ٥٨/٢. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣٤١/٥. الأعلام، الزركلي، ١٥٣/٦).

(٥) هو أسد بن عمرو بن عامر القشيري البجلي، أبو المنذر، قاض من أهل الكوفة، من أصحاب الإمام أبي حنيفة، وهو أول من كتب كتب أبي حنيفة، ولي القضاء بواسط ثم ببغداد، مات سنة ١٨٨ هـ.

(انظر: الجواهر المضية، ابن أبي الوفاء، ١٤٠/١. الأعلام، الزركلي، ٢٩٨/١).



السمي^(١)، وابومطيع البلخي، وبشر المريسي^(٢).

ومن هنا جاءه لقب الحنفي في كثير من الكتب التي تعرف به كما ذكر ذلك صاحب وفيات الأعيان حين قال "الفقيه الحنفي"^(٣)، إلا أن هذه العلاقة كانت سلباً على أبي حنيفة حيث طاردته الشبهة عن طريقهم فوجدت إصغاءً مترسباً طفياً؛ ليتهم بالقول بخلق القرآن ظلماً وزوراً وعليه نرى الخطيب البغدادي يدافع عنه بقوله، "وأما القول بخلق القرآن فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه" وفي موضع آخر: "ماتكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد، ولا أحد من أصحابهم في القرآن وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي، وابن دؤاد، فهؤلاء شأنوا أصحاب أبي حنيفة"^(٤).

وهنا نقف لنقول: إن ماضى لايمضي على إطلاقه، ففي حالات تأثيره خاصة بما يدور في الأجواء وما يتردد من آراء، عاش بشر الجانب الواقعي من هذا العالم بالتقائه بالقاضي أبي يوسف أحد أبرز تلاميذ أبي حنيفة فأخذ عنه الفقه^(٥) بعد أن سمع منه^(٦) عن طريق استدامة حضوره في مجالس الشيخ حتى برع وأتقن، يؤكد هذا

(١) هو يوسف بن خالد بن عمير السمي، أبو خالد، فقيه يرمى بالزندقة، من أئمة الجهمية، وأول من حمل رأي أبي حنيفة إلى البصرة، وكان من أهلها من الموالي، وله كتاب في التجهم، قيل: أنكر فيه الميزان والقيامة، وكان صاحب رأي وجدل، وهو عند كثير من أهل الحديث كذاب زنديق، مات سنة ١٩٠ هـ.

(انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٤١١/١١. كشف الظنون، حاجي خليفة، دار الفكر، ١٤٠٢ هـ، ١٠٥/٢. الأعلام، الزركلي، ٢٢٨/٨).

(٢) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ٤٦/٢. موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة، عبدالحسين علي أحمد، ص ١١٦.

(٣) ابن خلكان، ٢٧٧/١١.

(٤) تاريخ بغداد، ٣٧٧/١٣، ٣٩٨.

(٥) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠.

(٦) انظر: المنتظم، ابن الجوزي، ٣١/١١.



صاحب ميزان الاعتدال حين قال: "وتفقه هو بالقاضي أبي يوسف حتى برع"^(١)، وتبعه على ذلك صاحب النجوم الزاهرة حين أمن على هذا التأكيد فقال: "تفقه على أبي يوسف فبرع وأتقن"^(٢)؛ حتى عرف بشر بكبر محله في الفقه بعد أن تأثر بآراء القاضي أبي يوسف مكوناً نواة أفكاره التي أطلق عليه من خلالها لقب فقيه ... وقد عاش في جوانب هذا المعنى .. مكتسباً منه ومتأثراً، لكن المريسي غير وجهته وأحس به شيخه فساءت العلاقة التي بدأت بالنقاش والنهي حول موضوع غير مجرى حياة بشر؛ وهي قضية خلق القرآن التي عرف بها بشر^(٣)، إلا أنه لم ينته فطرده من مجلسه، يقول صاحب تاريخ المذاهب: "كان بشر ابن غياث المريسي على كبر محله في الفقه من المصرين على القول بأن القرآن مخلوق وقد نهاه أبو يوسف شيخه، وتلميذ أبي حنيفة فلم ينته، فطرده من مجلسه"^(٤).

وقد سبقت عملية الطرد هذه خطوة تمثل البداية من بشر في سوء العلاقة ترجمتها مناقشات طويلة بلاشك، أثبتتها صاحب تاريخ بغداد حين نقل عمن يقول: "سمعت أبا يوسف القاضي يقول لبشر المريسي: طلب العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار رأساً في الكلام قيل زنديق أو رمي بالزندقة، يا بشر! بلغني أنك تتكلم في القرآن، إن أقررت لله علماً خصمت، وإن جحدت العلم كفرت"^(٥).

(١) ابن تغري بردي، ٢/٢٢٨.

(٢) الذهبي، ١/٣٢٢-٣٢٣.

(٣) انظر: ص ٤٤٣، من البحث، حول هذه القضية.

(٤) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبوزهرة، ١/١٦٨.

(٥) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٧/٦١-٦٢.



ثم انتهت هذه المناقشات بالشغب والعناد من قبل بشر وبالتهديد من قبل أبي يوسف فيروي عبدالله بن أحمد قال : "سمعت أبي يقول: كنا نحضر مجلس أبي يوسف، فكان بشر المريسي يجيء فيحضر في آخر الناس فيشغب، فيقول: إيش تقول وإيش قلت يا أبايوسف؟ فلايزال يصيح ويضج، فكنت أسمع أبايوسف يقول: اصعدوا به إلي. قال أبي: وكنت في القرب منه، فجعل يناظر في مسألة فخفي بعض قوله، فقلت للذي كان أقرب مني: إيش قال له؟ قال: قال له أبو يوسف لا تنتهي حتى تصعد خشبة"^(١).

وانتهت العلاقة بفراره منه إلى البصرة بعد أن هم بأخذه والتنكيل به، يقول الإمام الدارمي مخاطباً المعارض : "كيف يستفتى المريسي وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بأخذه وتنكيله في هذه الضلالات حتى فر منه إلى البصرة"^(٢).

ونخرج من كل مامضى بالتالي :

- ١- أن بداية بشر كانت جيدة سوية تتلمذ فيها على يد أفاضل الناس.
- ٢- أنه بدأ فقيهاً معترفاً به في أوساط الفقهاء .
- ٣- أن حياته فقيهاً ماتت أثناء نشأتها مما اضطر القاضي أبو يوسف إلى طرده.
- ٤- أن علاقته بأبي يوسف انتهت إلى اختلاف وتباين واضح اختفى فيه التجرد؛ ليفسح المجال للصورة الإنسانية في أسوأ حالاتها النفسية حين يركبها الغرور.

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، منشأة المعارف، الاسكندرية، ص ٤٦٩-٤٦٦.

(٢) نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٥٠٢.



علاقته بالإمام الشافعي

تجمع المصادر على وجود علاقة بين الإمام الشافعي وبشر المريسي، بعد أن أكدت هذه المصادر على المعاصرة والتي كان فيها زيارات ومناظرات..

ونستطيع أن نصف هذه العلاقة، بأنها علاقة فقهية تمهيدية سبقت مرحلة الانتقال إلى علم الكلام، رسمت بخطوط سريعة حاسمة يبرز من خلالها بشر بصورته الحقيقية - وهذه العلاقة تنقصها وثبات الفكر وأريحية التسليم لتمتد إلى استطرادات عقلية بحتة تنقطع على إثرها العلاقة.

وفي اعتقادي أن المسألة هنا تحتاج إلى شيء من التحديد والتخصيص والتقسيم، فالمسافة كبيرة بدأت بالشوق لعلمه وانتهت بالهجر والقطيعة، وهي مسافة طويلة، فإذا جاز لي أن أقسمها أثبت لها ثلاثة مراحل :

المرحلة الأولى : كانت بعد أن التقى بشر بالإمام الشافعي في مكة المكرمة حين ذهب لأداء فريضة الحج، فقد ورد عن الزعفراني^(١) قال: "حج بشر المريسي، ثم قدم فقال : لقد رأيت بالحجاز رجلاً مارأيت رجلاً مثله: سائلاً ولا مجيباً، يعني الشافعي"^(٢).

وعن البنا قال: "سمعت بشراً المريسي، يقول: لقد رأيت بالحجاز فتى لئن بقي ليكون رجلاً الدنيا"^(٣).

ويؤكد ذلك التقاؤهما في منى في مسجد الخيف، "فأقبل محمد بن الحسن^(٤) على الشافعي -رحمهما الله - فقال يا أبا عبدا لله، بلغني أنك قد وضعت على أصحابنا كتاباً، ونحن نحب أن نناظرَكَ عليه، فقال له الشافعي : لا نريد ذلك ، فإن المناظرة

(١) سبقت ترجمته ، ص ٨١ .

(٢) مناقب الشافعين البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ٢٠٢/١ .

(٣) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٤) سبقت ترجمته ، ص ٢٣ .



تنكت في القلب، ولك صداقة، فأبى إلا أن يناظر، فتناظر يومئذ فقطعه الشافعي في مسائل شتى، فأقبل الأزرقى^(١) فقيه أهل مكة، فقال لبشر: كيف رأيت صاحبنا وصاحبكم: "قال: رأيت صاحبكم على ثبج^(٢) البحر، ورأيت صاحبنا يتمضمض من ثمادها"^(٣).

ومن هنا بدأ إعجاب بشر بالإمام الشافعي وقوته وقدرته في الفقه، يصرح بذلك في كل مكان بعد عودته من مكة، فقد ورد عن الرازي^(٤)، قال: "حج بشر المريسي فلما قدم قيل له: من لقيت بمكة؟ قال: رأيت رجلاً - إن كان منكم لم تغلبوا، وإن كان عليكم فتأهبوا، وخذلوا حذركم، وهو: محمد بن إدريس الشافعي".

(١) هو محمد بن عبدالله بن أحمد ابن الوليد بن عقبة بن الأزرق، أبو الوليد الأزرقى، يمانى الأصل، من أهل مكة، توفي سنة ٢٥٠هـ.

(انظر: الفهرست، ابن النديم، ص ١١٢. كشف الظنون، حاجي خليفة، ١/١٣٢، الباب، ابن الأثير، ١/٣٧).

(٢) ثبج كل شيء: معظمه ووسطه وأعلاه، والجمع أثباج وثبوج، والثبج: علو وسط البحر إذا تلاقت أمواجه، وفي حديث أم حرام: يركبون ثبج هذا البحر أي وسطه ومعظمه. (انظر: تاج العروس، الزبيدي، ٢/١٣. لسان العرب، ابن منظور، ٢/٢٢٠).

(٣) مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ١/٢٠٠. والشمذ: الماء القليل الذي لا مادّ له (انظر: تاج العروس، الزبيدي، ٢/٣١١. لسان العرب، ابن منظور، ٣/١٠٥).

(٤) هو هشام بن عبيدالله الرازي، فقيه حنفي، من أهل الري، أخذ عن أبي يوسف ومحمد صاحبي الإمام أبي حنيفة، وكان يقول: لقيت ألفاً وسبعمائة شيخ، وأنفقت في العلم سبعمائة ألف درهم، توفي سنة ٢٠١هـ.

(انظر: الجواهر المضوية في طبقات الحنفية، اللكنوي، ٢/٢٠٥. لسان الميزان، ابن حجر، ٦/١٩٥. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣/٢٥٤).



وهأنح نرى أنه مع إعجابه لم يكن متجرداً، بل كان إعجاباً فيه دخن، فقد ورد عن الرازي نفسه أنه قال : سمعت بشر المريسي، يقول لقد رأيت بالحجاز رجلاً إن قدم أتعبكم...

وفي رواية أخرى فقال : " رأيت شاباً بمكة من قريش مأخوف على مذهبن إلا منه".

ويؤكد ذلك حين يرد على الحسين الزعفراني إثر مناقشة بينهما فقال له - بشر مخاطباً الزعفراني - : "ليس هذا من كيسكم، هذا من كلام رجل رأيت بمكة معه نصف عقل أهل الدنيا"^(١) فهي إذاً علاقة طيبة حميمة تدل على (قوة العلاقة وإيجابيتها)، حتى كان بشر ممن قدم الشافعي إلى الناس في بغداد، يقول صاحب كتاب "موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة الأربعة": "وقد كون الشافعي رأياً إجتهداً محكماً متجافياً عن تحكيم الرأي وقد سبقته إلى بغداد هذه المرة شهرة وذكر، بثهما كبار المحدثين والفقهاء كأحمد بن حنبل وإسحاق راهويه^(٢) وبشر المريسي، وعبدالرحمن بن مهدي^(٣) الذي ألف له

(١) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ٣٠٤/١٧. وتفصيل القصة سبق التعرض لها في حياته العلمية، وانظر مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق د. السيد أحمد صقر، ٢٠١/١.

(٢) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي، أبويعقوب ابن راهويه، عالم خراسان في عصره، وهو أحد كبار الحفاظ، أخذ عنه الإمام أحمد بن حنبل والبخاري ومسلم، وكان ثقة في الحديث، وقال البغدادي : اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد، مات سنة ٢٣٨هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣٤٥/٦. حلية الأولياء، الأصفهاني، ٢٣٤/٩. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٨٥/١).

(٣) هو عبدالرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري اللؤلؤي، أبوسعيد، من كبار حفاظ الحديث، وله فيه تصانيف، حدث ببغداد، ومولده ووفاته بالبصرة، قال الشافعي، لأعرف له



الشافعي الرسالة مستجيباً لطلبه^(١).

ثم يترجم هذا كله ماأورده صاحب تاريخ بغداد حين أثبت هذه القصة على لسان الشافعي فيقول : "دخلت بغداد فنزلت على بشر المريسي فأنزلني في غرفة له، فقالت لي أمه: لم جئت إلى هذا؟ قلت أسمع منه العلم. فقالت: هذا زنديق"^(٢).

ثم في رواية البيهقي: إن الشافعي في رحلته إلى بغداد نزل في ضيافة بشر المريسي فأنزلته في العلو وهو في السفلى إعظماً له، إلى أن قالت أمه، ياأبا عبد الله : إيش تصنع عند هذا الزنديق، فتحول عنه وتركه^(٣).

ومن هنا نفرع على ماسبق الآتي :

١- سعة علم بشر في الفقه ، وشهرته وانتشار صيته حتى جاء الشافعي يسمع منه العلم.

٢- عمق العلاقة بين الشافعي وبشر يؤكدها نزوله عليه ضيفاً في منزله .

٣- سلامة اتجاه بشر في أول أمره .

إلا أن شهادة أمه عليه بقولها : "هذا زنديق" يوجه هذه العلاقة اتجاهاً آخر - وهذا يؤكد ماسبق أن أثبتناه من كون هذه العلاقة ينقصها وثبات الفكر وأريحية التسليم فتساءل نحن، هل كانت قوة العلاقة ناشئة من اتجاه الشافعي للفقه؟؟ أو أن

= نظيراً في الدنيا، توفي سنة ١٩٨ هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٢٤٠/١٠. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢٧٩/٦.

حلية الأولياء، الأصفهاني، ٣/٩).

(١) عبدالحسين علي أحمد، ص ٢٨٥.

(٢) الخطيب البغدادي، ٦٠-٥٩/٧.

(٣) انظر: مناقب الشافعي، ٢٢٩/١.



الأمر انطلق من كون الفقه - علماً بارزاً ملحاً في ذلك العصر، وكان بشر أحد أبرز ممثليه؟؟ وفي ظل ذلك نؤكد أن الحميمية بينهما لم تطل فقد استوت العلاقة في الظاهر إلا أنهما ينطلقان انطلاقات مختلفة لاختلاف الباعث والاتجاه؛ لتتجه هذه العلاقة وجهة أخرى تمثلها المرحلة التالية.

المرحلة الثانية : تمثل الصراع بين طرق التفكير والعمل المختلفة مع الموازنة بين المواقف والأهداف ثم رسم الاتجاهات، والتي وضع قاعدتها بشر؛ ليحدد الهدف حين قال: "لنا نهمة فيه".

والقصة من أولها كما يرويها الشافعي قال : "كلمتني أم المريسي أن أكلّم المريسي أن يكف عن الكلام فلما كلمته دعاني إليه فقال: إن هذا دين، قال فقلت إن أمك كلمتني أن أكلّمك"^(١).

ثم نعرف تفاصيل القصة من طريق آخر كما يرويها الحسين بن علي الكرايسي قال: جاءت أم بشر المريسي إلى الشافعي فقالت : يا أبا عبد الله أرى ابني يهابك ويحبك، وإذا ذكرت عنده أجلك فلو نهيته عن هذا الرأي، الذي هو فيه فقد عاداه الناس عليه، ويتكلم في شيء يواليه الناس عليه ويحبونه؟ فقال لها الشافعي: أفعل. فشهدت الشافعي وقد دخل عليه بشر، فقال له الشافعي أخبرني عما تدعوا إليه أكتاب ناطق أم فرض مفترض، أم سنة قائمة ، أم وجوب عن السلف البحث فيه والسؤال عنه؟ فقال بشر: ليس فيه كتاب ناطق ولا فرض مفترض ولا سنة قائمة، ولا وجوب عن السلف البحث فيه، إلا أنه لا يسعنا خلافه، فقال له الشافعي أقررت على نفسك بالخطأ فأين أنت عن الكلام في الفقه والأخبار يواليك الناس عليه وترك

(١) آداب الشافعي ومناقبه، الرازي، تحقيق الشيخ عبدالغني عبدالخالق، مكتبة الخانجي، القاهرة،

الطبعة الثانية، ١٩٩٣، ص ١٨٧.



هذا؟ قال لنا نهمة فيه، فلما خرج بشر قال الشافعي "لا يفلح" (١).

ومن هنا تأكد الخلاف بينهما، وقد كان بعيداً عن التجرد من قبل الميرسي، يثبت ماورد من أن الشافعي لما قدم إلى بغداد تناظر هو وبشر في مسألة "فقال بشر: ياأبا عبد الله، وما كنت أحسبك على هذا، قد تغيرت، قال له الشافعي، وأنا ياأبا عبد الرحمن ما كنت عهدتك على هذا..." (٢).

يؤكد ذلك الزعفراني حينما يروى أنه لما "قدم الشافعي علينا بعد ذلك بغداد واجتمع الناس إليه فحفوا عن بشر، قال: فجئت بشراً يوماً، فقلت: هذا الشافعي الذي كنت تزعم قدم، قال: إنه قد تغير عما كان عليه، فقال الزعفراني، ما كان مثله

(١) مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ٢٠٤/١.

ولقد أراد الإمام الشافعي أن يتعد ببشر عن علم الكلام ليكون من الفقهاء المحدثين، وهذا ماكان يهتم به علماء السلف الأوائل، أن يغيروا مجرى الاهتمام إلى الفقه، فحين واجه أحمد ابن حنبل، عبد الرحمن ابن إسحاق في مجلس المتوكل، بادره ابن حنبل بسؤاله في مسألة فقهية - المسح على الخفين - والواقع أن هذه الواقعة تكشف عن اختلاف موقف الفرقتين : إهتمام بشر والمعتزلة بالكلام واعتباره أولى موضوعات الدين بالاهتمام، وانشغال الحنابلة بالفقه، أو بالأحرى ماتحته عمل، وقد عبر عن ذلك أبو العاتية بقوله:

لو كان رأيك منسوباً إلى رشد *** وكان عزمك عزمًا فيه توفيق

لكان في الفقه شغل لو قنعت به *** عن أن تقول كلام الله مخلوق

ماذا عليك وأهل الدين يجمعهم *** ماكان في الفرع لولا الجهل والموق

انظر: تاريخ الطبري، ٤٦/١١. ضحى الإسلام، أحمد أمين، ١٣٦/٣. المعتزلة، أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م، ١٣٥/١، والموق : يعني التعصب للرأي إلى حد التشنج.

(٢) مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق: د. السيد أحمد صقر، ٢٠١/١.



الآن إلا كمثل اليهود في أمر عبدالله بن سلام^(١)، حيث قالوا سيدنا وابن سيدنا، فقال لهم: فإنني قد أسلمت، قالوا شرنا وابن شرنا...^(٢).

ومع ذلك فقد استمرت العلاقة بينهما على شكل نصائح ومناظرات الغرض منها تركه الاتجاه إلى علم الكلام وتعاطيه فلم يقبل منه^(٣)، بل تجاوزت الخلافات حدها حتى في الأمور الفقهية التي عبر فيها بشر عن شذوذ في الرأي وسوء استخدام في اللفظ.

أما الأولى، فيقول الشافعي "ناظرت المريسي في القرعة فذكرت له حديث عمران بن حصين^(٤) عن النبي ﷺ في القرعة، فقال ياأبا عبدالله هذا قمار، فأتيت أبا البخاري^(٥) فقلت له: سمعت المريسي يقول: القرعة قمار.

(١) هو عبدالله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي، أبو يوسف، صحابي، قيل إنه من نسل يوسف بن يعقوب، أسلم عند قدوم النبي ﷺ المدينة، وشهد مع عمر فتح بيت المقدس، ولما كانت الفتنة بين علي ومعاوية اعتزلها إلى أن مات سنة ٤٣هـ.

(انظر: الاستيعاب في أسماء الأصحاب، ابن عبدالبر، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ٣٨٢/٢. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، ٣٨٢/٢).

(٢) مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق د. السيد أحمد صقر، ٢٠٢/١.

(٣) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠.

(٤) هو عمران بن حصين بن عبيد، أو نجيد الخزاعي، من علماء الصحابة، أسلم عام خير سنة ٧هـ، وكانت معه راية خزاعة يوم فتح مكة، وبعثه عمر إلى أهل البصرة ليفقههم، وولاه زياد قضاءها، وتوفي سنة ٥٢هـ.

(انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٢٨/١. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ١٢٥/٨. صفة الصفوة، ابن الجوزي، ٢٨٣/١).

(٥) هو وهب بن وهب بن كبير بن عبدالله بن زمعة من بني المطلب من قريش، أبو البخاري، قاض، من العلماء إلا أنه متهم بوضع الحديث، ولد ونشأ بالمدينة وانتقل إلى بغداد في خلافة هارون الرشيد، فولاه القضاء بعسكر المهدي في شرقي بغداد، توفي سنة ٢٠٠هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٤٥١/١٣. لسان الميزان، ابن حجر، ٢٣١/٦).



قال: ياأبا عبد الله شاهد آخر وأقتله^(١).

ومن طريق آخر عن الشافعي أيضاً قال: ذاكرت بشراً المريسي بحديث عمران ابن حصين أن رجلاً من الأنصار مات وترك ستة أعبد أعتقهم ولا مال له غيرهم، فأقرع رسول الله ﷺ بينهم، ورد أربعة في الرق، فقال المريسي، هذا قمار، فأخبرت أبا البخترى، فقال: ياأبا عبد الله، شاهد آخر معك وأرفعه على خشبة أصلبه^(٢).

وأما الثانية: فيقول الشافعي: "قلت لبشر المريسي: ماتقول في رجل قتل وله أولياء صغار وكبار هل للأكابر أن يقتلوا دون الأصاغر؟ فقال: لا. فقلت له، فقد قتل الحسن بن علي بن أبي طالب ابن ملجم^(٣) ولعلي أولاد صغار؟ فقال "أخطأ الحسن بن علي، فقلت: أما كان جواب أحسن من هذا اللفظ، قال وهجرته من يومئذ^(٤).

(١) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٠-٥٩/٧. آداب الشافعي ومناقبه، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تقديم وتحقيق: الشيخ عبد الغني عبد الخالق، ص ١٧٥. مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ٢٠٦/١.

(٢) مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ٢٠٦/١.

(٣) هو عبد الرحمن بن ملجم المرادي الدؤلي الحميري، أدرك الجاهلية، وهاجر في خلافة عمر، ثم شهد فتح مصر وسكنها، وكان من شيعة علي بن أبي طالب وشهد معه صفين، ثم خرج عليه، فاتفق مع البرك وعمرو بن بكر على قتل علي، ومعاوية، وعمرو بن العاص في ليلة واحدة - ١٧ رمضان - وقصد ابن ملجم الكوفة، لقتل علي، فلما خرج لصلاة الفجر ضربه ابن ملجم فأصاب مقدم رأسه، وتوفي علي - رضي الله عنه - من أثر الجرح فقتله الحسين بن علي بعد أن قطعوا يديه ورجله، سنة ٤٠هـ.

(انظر: طبقات ابن سعد، ٢٣/٣. لسان الميزان، ابن حجر، ٤٣٩/٣. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ١٢٠/١).

(٤) آداب الشافعي ومناقبه، الرازي، تحقيق: الشيخ عبد الغني عبد الخالق، ص ١٧٦.

ومع كون الشافعي يذهب: إلى أنه يجب على الأكابر انتظار بلسوغ الأصاغر - كما هو



فكان هذا منعطفاً خطيراً في علاقتهما ساق إلى المرحلة التالية :

المرحلة الثالثة : تمثل نهاية العلاقة التي أثبتتها الهجر ويمثلها هذا الحوار ويوضحها أوضح بيان فقد "دخل الشافعي على أمير المؤمنين وعنده بشر المريسي فقال أمير المؤمنين للشافعي ألا تدري من هذا؟ هذا بشر المريسي، فقال له الشافعي: أدخلك الله في أسفل سافلين مع فرعون وهامان وقارون، فقال المريسي: أدخلك الله أعلا عليين مع محمد وإبراهيم وموسى، قال محمد بن إسحاق^(١): فذكرت هذه الحكاية لبعض أصحابنا، فقال لي: ألا تدري أي شيء أراد المريسي بقوله؟ كان منه طنزاً؛ لأنه يقول ليس ثم جنة ولا نار"^(٢).

فهذه المرحلة تصورهما طبيعتين وطريقتين في العلاقة ..

طبيعة التجرد وطبيعة التعصب.

= مذهب ابن شبرمة، وأبي يوسف، وإسحاق، وأحمد في الرواية الراجحة - خلافاً لأبي حنيفة ومالك والأوزاعي والليث، فتأثره من المريسي إنما هو بسبب قطعه أو تسرعه بتخطئة الحسن، وعدم اعتذاره عنه: بأن قتله ابن ملجم إنما هو لكفره - باستحلاله قتل علي كرم الله وجهه - أو لسعيه في الأرض فساداً كقاطع الطريق، وليس من باب القصاص.

(انظر: الأم، الشافعي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ، ١٠/٦-١١، ١٣٦/٧. المغني، ابن قدامة، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، ٤٥٨/٩-٤٥٩. المحلى، ابن حزم، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، ١٣٨٧، ١٠/٤٨٢-٤٨٤. هامش آداب الشافعي ومناقبه، الرازي، ص ١٧٦).

(١) لعله محمد بن إسحاق بن إبراهيم الصيمري، أبو العنيس، نديم المتوكل والمعتمد العباسيين، كان أديباً، عارفاً بالنجوم، شاعراً، من أهل الكوفة، مات سنة ٢٧٥هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٢٣٨/١. الأعلام، الزركلي، ٢٨/٦).

(٢) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٠/٧. مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق، د. السيد أحمد صقر، ٤٦٤/١.



وطريقة التسليم وطريقة التعليل.

وكلا هاتين الطريقتين أصيلة في طبع صاحبها فافتقرا... وفي هذا الانقطاع والافتراق بينهما تصحيح لهذه العلاقة التي نخرج منها بما يأتي :

والذي هو تمة للنقاط الثلاث السابقة :

١- سعة علم بشر في الفقه وشهرته وانتشار صيته؛ حتى جاء الشافعي يسمع منه العلم.

٢- عمق العلاقة بينهما ويؤكد هذا نزول الشافعي ضيفاً على بشر.

٣- التأكيد على أن بشراً بدأ فقيهاً يملك إتجاهاً حسناً أو على الأقل هو يُظهر ذلك؛ لينتهي هذا الجزء من حياته عند بدء قضية القول بخلق القرآن .

٤- إنقطاع العلاقة وانتهاءها بالهجر بعد أن ثبت إتجاه بشر المخالف تماماً لأهل السنة والجماعة.

علاقة بشر بالإمام أحمد بن حنبل :

أما عن علاقة بشر بالإمام أحمد، فقد التقيا في مجلس القاضي أبي يوسف، وعاصر الإمام أحمد نهاية علاقته بالقاضي بعد أن كثرت مراوغات بشر ومهاتراته، فاراً إلى أدنى الوسائل وأضعفها ذاهباً في الإضطراب كل مذهب حتى سجل على نفسه الفرار من تلك المجالس التي استقى منها علمه، والإنخزال في ذلك الميدان حين نفاه شيخه، فقد روى عبدالله بن أحمد قال: "سمعت أبي يقول، كنا نحضر في مجلس أبي يوسف فكان بشر المريسي يجيء فيحضر في آخر الناس فيشغب، فيقول: إيش قلت يا أبا يوسف؟ فلا يزال يصيح ويضج، فكنت أسمع أبا يوسف يقول: إصعدوا به إليّ.



قال أبي: وكنت في القرب منه، فجعل يناظر في مسألة فخفي بعض قوله، فقلت للذي كان أقرب مني: إيش قال له؟ قال: قال له أبو يوسف لا تنتهي حتى تصعد خشبة" (١).

فعرف الإمام أحمد في ذلك الوقت المبكر من هو بشر ووعى كل ما حدث أمامه واستحضره؛ حين جاءه من يشكو إليه بشر.. لأن هذه المخالفات والاضطرابات التي بدأت في مجلس أبي يوسف نمت وتجمست وجاءها وقت لم يعترضها ما يسد سبيلها ويقف في طريق نمائها؛ حتى صار الجدل ملكة راسخة فيه.. يصور كل ذلك ما حدث به الحسين الزعفراني قال: "كنا نحضر مجلس بشر المريسي فكنا لانقدر على مناظرته، فمشينا إلى أحمد بن حنبل، فقلنا له إئذن لنا في أن نحفظ الجامع الذي لأبي حنيفة؛ لنخوض معهم إذا خاضوا، فقال: اصبروا فالآن يقدم عليكم المطليبي الذي رأيت حنيفة. قال: فقدم علينا الشافعي فمشوا إليه وسألناه شيئاً من كتبه فأعطانا كتاب اليمين مع الشاهد فدرسته في ليلتين ثم غدوت على بشر المريسي وتخطيت إليه، فلما رأيته قال: ما جاء بك يا صاحب حديث؟ قال: قلت ذرني من هذا، إيش الدليل على إبطال اليمين مع الشاهد؟ فناظرته فقطعته، فقال: ليس هذا من كيسكم، هذا من كلام رجل رأيت حنيفة معه نصف عقل أهل الدنيا" (٢).

لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد فقد دار الزمان دورته وولدت الفتنة وابتلي الإمام أحمد أشد البلاء وصبر؛ حتى ضاق به خصومه وكان بشر عاملاً من عوامل تحريك تلك الخصومة فلم يجهر أحد بخلق القرآن حتى عهد الرشيد؛ حين جهر به بشر ابن غياث المريسي، فعلم الرشيد بقوله وأقسم ليقتلنه إن ظفر به فتواري بشر عن

(١) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ٣٠٤/١٧.

(٢) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٥٩/٧، مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق: د. السيد أحمد

صقر، ٢٠١/١.



الأنظار مدة عشرين سنة ولم يظهر إلا في عهد المأمون بعد أن قرب المأمون إليه بشر وأمثاله وولى قضاءه ابن أبي دؤاد تلميذ المريسي ومازالوا به حتى حمل الناس على القول بأن القرآن مخلوق^(١)، وضيق على العلماء وكان على رأسهم الإمام أحمد... ضيقوا عليه في مذهبه، ورموه بجراح القول تحت صواعق الغضب بعيداً عن الحجة والبرهان فخرج منها منتصراً مثبته قوته، مؤكداً عجزهم.

ومن هنا ارتبط اسم بشر المريسي بمحنة الإمام أحمد - رحمه الله -، خاصة وأن بشراً كان أحد المحرضين على قتله، كما يروي صاحب الطبقات قصة المجادلة التي تمت في مجلس المعتصم، والتي ورد فيها أن المعتصم قال: "هاتوا أحمد بن حنبل، فجيء به، فلما أن وقف بين يديه قال المعتصم: كيف كنت يا أحمد في محبسك البارحة؟ فقال: بخير، والحمد لله إلا أنني رأيت يأمر المؤمنين في محبسك أمراً عجيماً، قال له: وما رأيت؟ قال: قمت في نصف الليل فتوضأت للصلاة، وصليت ركعتين، فقرأت في ركعة "الحمد لله" و "قل أعوذ برب الناس" وفي الثانية "الحمد لله" و "قل أعوذ برب الفلق" ثم جلست وتشهدت وسلمت، ثم قمت فكبرت وقرأت "الحمد لله" وأردت أن أقرأ "قل هو الله أحد" فلم أقدر، ثم اجتهدت أن أقرأ غير ذلك من القرآن فلم أقدر... فمددت عيني في زاوية السجن، فإذا القرآن مسجى ميتاً، فغسلته وكفنته، وصليت عليه ودفنته، فقال له: ويلك يا أحمد، والقرآن يموت؟ فقال له أحمد: فأنت كذا تقول: إنه مخلوق، وكل مخلوق يموت، فقال المعتصم: قهرنا أحمد، قهرنا أحمد، فقال ابن أبي دؤاد وبشر المريسي، أقتله حتى نستريح منه...^(٢).

(١) انظر: الأئمة الأربعة، مصطفى الشكعة، الطبعة الأولى، ص ٧٩٨. مناقب الشافعي، ابن الجوزي، ص ٣٨٦. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٧/١.

(٢) طبقات الحنابلة، القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، ١٦٤/١-١٦٧. المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر، مصطفى الشكعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ١٥٠-١٥١.



ومن هنا أيضاً : ما يذكر الإمام أحمد وتذكر محنته حتى يلعن بشر، وهذا مؤشر خطير، يؤكد دوره الهام والفعال والمؤثر في تلك المحنة، ينقل ابن الجوزي عن جعفر بن محمد النسوي^(١) أنه قال: "شهدت جنازة أحمد بن حنبل وفيها بشر كثير، والكرائسي يلعن لعناً كثيراً بأصوات عالية، والمريسي أيضاً"^(٢) فرحم الله الإمام رحمة واسعة.

وعليه فنخلص مما سبق بالآتي :

١- التأكيد على التقاء بشر بالإمام أحمد، وقد جمعهما مجلس القاضي أبي يوسف في البداية.

٢- أن العلاقة بينهما كانت علاقة تضاد، ففي الوقت الذي كان فيه الإمام أحمد يمثل أهل السنة، كان بشر متكلماً بدعياً، ومن هنا كانت هذه العلاقة بعيداً عن جوانب الفقه، وإنما هي في أصول العقيدة.

٣- أن بشراً كان من أبرز الشخصيات وراء قضية فتنة الإمام أحمد ومن أهم المؤثرات المحرصة فيه؛ حتى مات مخلصاً وراءه مازرعه من فتنة، تحصد على رؤوس العلماء والفقهاء وعلى رأسهم الإمام أحمد.

٢- علمه في الحديث :

لبشر سماعات في الحديث، فقد روى وأسند من الحديث عن حماد بن سلمه وسفيان بن عيينه، وأبي يوسف القاضي وغيرهم - رحمهم الله - وإن كان شيئاً يسيراً^(٣)، وقد أورد صاحب تاريخ بغداد بعض هذه الأسانيد، والتي منها:

-
- (١) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من المصادر.
(٢) مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، ص ٤١٨.
(٣) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠، شذرات الذهب، ابن العماد، ٤٤/١. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٧/٢. المنتظم، ابن الجوزي، ٣١/١١. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٣/١. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٧/١.



مارواه بشر بن غياث عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن عطاء^(١) عن ابن البيلماني^(٢) عن أبيه عن علي بن أبي طالب قال : قال لي النبي ﷺ : (اركب ناقتي ثم امضي إلى اليمن، فإذا وردت عقبة أفيق^(٣)) ورقيت عليها، رأيت القوم مقبلين يريدونك، فقل: يا حجر، يامدر، يا شجر، رسول الله يقرأ عليكم السلام، قال علي ففعلت، فلما رقيت العقبة قلت يا حجر يامدر يا شجر، رسول الله يقرأ عليكم السلام، قال وارتج الأفق فقالوا: على رسول الله ﷺ، وعليك السلام، فلما سمع القوم نزلوا فأقبلوا إلي مسلمين^(٤).

- كما حدث أبو عبد الرحمن، بشر بن غياث عن البراء بن عبد الله الغنوي^(٥) عن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: (الناس سواء كأسنان المشط، وإنما يتفاضلون بالعافية، والمرء كثير بأخيه ولا خير لك في صحبة من لا يرى لك من الحق مثل الذي ترى له)^(٦).

-
- (١) لعله عطاء بن يسار الهلالي، أبو محمد المديني، مولى ميمونة، ثقة فاضل، صاحب مواعظ وعبادة مات سنة ٩٤هـ، وقيل بعد ذلك .
(انظر: تقريب التقريب، ابن حجر، ٢/٢٦٧).
- (٢) هو عبد الرحيم بن أبي زيد البيلماني، أصله من الأنباء الذين كانوا باليمن، وأبوه البيلماني أو البيلمان كان مولى لعمر بن الخطاب، ولعبد الرحمن رواية عن ابن عباس وغيره، واختلف رجال الحديث في توثيقه، توفي في ولاية الوليد الأموي سنة ٩٠هـ.
(انظر: الأعلام، الزركلي، ٣/٣٠٧. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٦/١٤٩. خلاصة تهذيب الكمالي، ابن الجزري، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ، ص ١٩٠).
- (٣) أفيق: قرية من حوران في طريق الغور في أول العقبة المعروفة، بعقبة أفيق.
(انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ١/٦٧).
- (٤) الخطيب البغدادي، ٧/٥٦-٥٧.
- (٥) لم أجد له ترجمة فيما وقع بين يدي من المصادر.
- (٦) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٧/٥٦-٥٧، ولم أعثر على حديث بهذا النص من طريق آخر، وإن وردت بعض معانيه في أحاديث أخرى قريباً منه.



إلا أن بشراً انصرف عن هذه السماعات، ويفسر ذلك انشغاله بعلم الكلام، وعلماء الكلام هم الذين يردون النصوص بالرأي، ولهذا رد العلماء حديثه، واتهموه بالزيغ والضلال والابتداع:

قال الأزدي^(١): زائغ صاحب رأي لا يقبل له قول، ولا يخرج حديثه ولاكرامة، إذ كان عندنا على غير طريقة الإسلام.

وقال صاحب الحافل: ليس بأهل أن يذكر مع أهل الحديث^(٢).

وقال ابن حجر في اللسان: "مبتدع ضال لا ينبغي أن يروى عنه ولاكرامة"^(٣).

وقال الإمام الحافظ الذهبي: "كانت الأهواء والبدع خاملة في زمن الليث^(٤)

ومالك والأوزاعي^(٥)، والسنن ظاهرة عزيزة، فأما في زمن أحمد بن حنبل وإسحاق^(٦)

(١) هو مسلم بن إبراهيم أبو عمرو الفراهيدي بالولاء، الأزدي، محدث البصرة في أيامه، سمع من ٨٠٠ شيخ بها، ولم يرحل، وكف بصره في آخر حياته، توفي سنة ٢٢٢هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ٢٢١/٧، العبر. ابن الأثير، ٣٨٥/١).

(٢) انظر: لسان الميزان، ابن حجر، ٣٨/٢.

(٣) لسان الميزان، ٢٩/٢.

(٤) هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي، بالولاء، أبو الحارث، إمام أهل مصر في عصره، حديثاً وفقهاً، أصله من خراسان، قال فيه الشافعي: الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به، توفي سنة ١٧٥هـ.

(انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٤٣٨/١، تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٤٥٩/٨، تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٢٠٧/١، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٨٢/٢).

(٥) هو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد وأحد الكتاب المترسلين، توفي سنة ١٥٧هـ.

(انظر: الوافي بالوفيات، الكتبي، ٢٧٥/١. حلية الأولياء، الأصفهاني، ١٣٥/٦. شذرات الذهب، ابن العماد، ٢٤١/١).

(٦) سبقت ترجمته، ص: ١٢٩.



وأبي عبيد فظهرت البدعة وامتنحن أئمة الأثر، ورفع أهل الأهواء رؤوسهم^(١).
ثم يفصل في ذكر هؤلاء الرؤوس ويعد منهم بشر، فيقول: "وممن كان بعد
المتين من رؤوسهم المتكلمين والمعتزلة: بشر بن غياث المريسي، العدوي، مولى آل
زيد بن الخطاب .. نعوذ بالله من البدع، وأن نقول على الله ما نعلم"^(٢).
وعليه فبشر عند علماء الجرح والتعديل: لا يقبل قوله، ولا يخرج حديثه،
ولا يروى عنه ولا كرامة، بل هو ليس بأهل أن يذكر مع أهل الحديث، لأنه زائغ
صاحب رأي، مبتدع ضال.

٣- علمه في العربية :

عاش بشر مشتغلاً بعلم الكلام مع عجز عن معرفة أسرار الكلام؛ حتى استقر
في لسانه اللحن ليخرج مضطرباً، كاد يكون من هذر القول والتبسط في الحديث، لولا
أن التقطتها الآذان ورددتها الألسن واستقرت في بطون الكتب... لتكون شاهداً لغوياً
على بشر وليس له، يؤكد ذلك صاحب تاريخ بغداد، وتابعه عليه صاحب وفيات
الأعيان وأثبتته كل من ابن العماد^(٣) وابن كثير^(٤) فاتفقوا جميعاً على أن بشر "كان
لا يعرف النحو ويلحن لحناً فاحشاً"^(٥) ثم تأتي كتب اللغة لتثبت هذه الكلمات

(١) سير أعلام النبلاء، ١٤٤/٨.

(٢) المصدر السابق، ٤٤١/١٠-٤٤٢.

(٣) هو عبدالحكي بن أحمد بن محمد ابن العماد العسكري الحنبلي، أبو الفلاح، مؤرخ، فقيه، عالم
بالأدب، ولد في صالحية دمشق، وأقام في القاهرة مدة طويلة، ومات بمكة حاجاً سنة
١٠٨٩ هـ. (انظر: آداب اللغة، ٣١٠/٣. الأعلام، الزركلي، ٢٩٠/٣).

(٤) سبقت ترجمته، ص ٨.

(٥) البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٥٧/٧. وفيات
الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٧/١-٢٧٨.



مشفوعة بسبب إطلاقها في باب غريب هو باب اللحن والتصحيف كما ذكر ذلك الجاحظ^(١) وتابعه عليه صاحب العقد الفريد فقال: قال القاسم بن إسماعيل: قال لي الجاحظ: قال بشر المريسي وقد سئل عن رجل فقال: هو على أحسن حال وأهنؤها، فضحك الناس من لحنه، فقال قاسم التمار^(٢): ما هذا إلا صواباً مثل قول ابن هرمة^(٣) وهو:

إن سليمي والله يكلؤها *** ضنت بشيء ما كان يرزوها

قال: فشغل الناس عن لحن المريسي بتفسير القاسم.

ثم هي تروى بعد ذلك باختلاف يسير تحت باب اللحن والتصحيف أيضاً «وكان بشر المريسي يقول لجلسائه: قضى الله لكم الحوائج على أحسن الوجوه وأهنؤها، فسمع قاسم التمار قوماً يضحكون، فقال، هذا كما قال الشاعر:

إن سليمي والله يكلؤها *** ضنت بشيء ما كان يرزوها

(١) سبقت ترجمته، ص ٦٠.

(٢) هو يعقوب بن يزيد التمار، أبو يوسف، شاعر عراقي، قال ابن المعتز: من المعروفين بجودة الطبع وقلة التكلف، من أصحاب أبي نواس، توفي سنة ٢٥٦هـ.
(انظر: الأعلام، الزركلي، ٢٠٢/٨. معجم الشعراء، المرزباني، مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٤هـ، ص ٥٠٧).

(٣) هو إبراهيم بن علي بن سلمة بن عامر بن هرمة الكناني القرشي، أبو اسحاق، شاعر من سكان المدينة، من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، رحل إلى دمشق ووفد على المنصور العباسي، فتجهم له ثم أكرمه، وانقطع إلى الطالبيين، وله شعر فيهم، قال الأصمعي: ختم الشعر بابن هرمة، مات سنة ١٨٦هـ.

(انظر: الأغاني، أبو فرج الأصفهاني، ١٠١/٤. تاريخ بغداد، الخطيب، ١٢٧/٦. خزنة الأدب، البغدادي، المطبعة الخيرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٠٤هـ، ٢٠٤/١).



وبشر المريسي رأس في الرأي، وقاسم التمار متقدم في أصحاب الكلام واحتجاجة لبشر أعجب من لحن بشر^(١).

وقد بدى ذلك واضحاً من خلال المناظرة بينه وبين الكنانى، الذي عزا ضعفه لكونه أعجمياً، فقال مخاطباً المأمون: "بشر رجل من أبناء الأعاجم يتأول كتاب الله على غير ماعناه الله - عز وجل - ويجرفه عن مواضعه ويبدل معانيه، ويقول ماتنكره العرب ولا تتعارفه في كلامها ولغاتها، وأنت أعلم خلق الله بلغات قومه، وإنما يكفر بشر الناس ويبيع دماءهم بتأويل التنزيل"^(٢).

وقال في موضع آخر: «وإنما دخل الجهل على بشر ومن قال بقوله يأمر المؤمنين، لأنهم ليسوا من العرب ولا علم لهم بلغة العرب ومعاني كلامها، فتناولوا القرآن على لغة العجم التي لا تفقه ماتقول، وإنما تتكلم بالشيء كما يجري على السنتها، فكل كلامهم ينقض بعضه بعضاً، ولا ينتقدون ذلك من أنفسهم، ولا ينتقده عليهم غيرهم لكثرتهم»^(٣).

قال عبدالعزيز: "وسمعت الأصمعي عبد الملك بن قريب^(٤)، وقد سأله رجل أددغم الفاء في الياء؟ فتبسم الأصمعي وقبض على يدي وكان لي صديقاً، فقال لي أما

(١) القصة رويت في: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٨١/١٠. تاريخ بغداد، الخطيب، ٥٧/٧.

وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٧/١-٢٧٨.

(٢) الحيدة، الكنانى، تحقيق: الفقيهى، ص ٦٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

(٤) هو عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبوسعيد الأصمعي، راوية العرب، وأحد أئمة اللغة بالشعر والبلدان، وكان الرشيد يسميه "شيطان الشعر"، وقيل: كان أتن القوم للغة وأعلمهم بالشعر، وأحضرهم حفظاً، وتصانيفه كثيرة، توفي بالبصرة ٢١٦هـ. (انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ٤١٠/١٠. الأعلام، الزركلى، ١٦٢/٤. جمهرة أنساب العرب، ابن حزم، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار المعارف، مصر، ١٣٨٢هـ، ص ٢٣٤).



تسمع، ثم أقبل على السائل وهو يتعجب من مسأله وقوله فقال له: تدغم الفاء في الياء في لغة إخواننا بني الأنباء - بني ساسان - يقولون كيصبحت، فيدغمون الفاء في الياء، أما العرب فلا تعرف هذا.

قال عبدالعزيز: فاشتد تبسم المأمون من قول الأصمعي ووضع يده على فيه. قلت: وهذا الذي يأتينا به بشر يأمر المؤمنين من لغة أصحابنا بني الأنباء - بني ساسان^(١).

إلا أن بشراً لا يقر بذلك بل يدعي علمه بالعربية، وإجماع الناس على ما يراه منها كما ادعى أن جعل بمعنى خلق وهو حرف محكم لا يحتمل معنى غير الخلق، عنده وعند غيره من سائر العرب والعجم، ولا يتعارفون الناس ولا يعقلون غير هذا في كلامهم ولغاتهم.

لكن الكنانني عاجله بقوله: "أخبرني عن نفسك، ودع ذكر العرب وسائر الناس فأنا من الناس ومن الخلق ومن العرب أخالفك على هذا وكذلك سائر العرب تخالفك"^(٢).

وعليه: فبضاعة بشر في العربية مزجاة، فقد كان لا يعرف النحو ويلحن لحناً فاحشاً ولا يعرف معاني العربية وألفاظها.

٤ - علمه في الكلام:

عاش بشر في بيئة غلب عليها الجدل، حيث كانت بغداد يومذاك موطناً للفرق والنحل المختلفة، لذلك إنشغل بشر بعلم الكلام، وكان به يجادل وعنه يناضل أدلى فيه

(١) الحيدة، الكنانني، تحقيق: الفقيهي، ص ٧١.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٠.



بدلوه وأمد مادته ... ومن يبحث في حياته يجد له في هذا الجانب من الآراء والأفكار ما لا يجده لبشر في أي علم آخر بعد أن ترك الفقه .

فأصبح من أصحاب الرأي، مشغلاً بالكلام حتى أتقنه وغلب عليه، فجرد القول بخلق القرآن ودعى إليه وناظر، فحكى عنه أقوالاً شنيعة في ذلك، ومذاهب مستنكرة، أساء أهل العلم قولهم فيه بسببها، بل كفره أكثرهم لأجلها^(١).

وقد كان استاذ القاضي أبو يوسف ينهاه وينبهه، فقال له: "طلب العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار رأساً في الكلام قيل زنديق، أو رمي بالزندقة، يا بشر! بلغني أنك تتكلم في القرآن، إن أقررت لله علماً خصمت وإن جحدت العلم كفرت"^(٢).

- كما ناقشه مرة أخرى في قضية رؤية الله حينما دخل عليه، فقال له القاضي: حدثنا إسماعيل^(٣) عن قيس^(٤) عن جرير^(٥) عن النبي ﷺ فذكر حديث

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير ٢٨١/١٠. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٥٦/٧. شذرات الذهب، ابن العماد، ٤٤/١. المنتظم، ابن الجوزي، ٣١/١١. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٢/١. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢٢٨/٢. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٧/١.

(٢) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦١/٧-٦٢.

(٣) هو إسماعيل بن أبي خالد الأحمسي مولا هم، البجلي، ثقة، ثبت من الرابعة، روى عن قيس بن أبي حازم وأكثر عنه، مات سنة ٤٦ هـ.

(٤) انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٦٨/١. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢٩١/١.

(٥) هو قيس بن أبي حازم البجلي، أبو عبد الله الكوفي، ثقة من الثانية، مخضرم، مات بعد التسعين أو قبلها وقد جاوز المائة.

(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ١٢٧/٢).

(٥) هو جرير بن عبد الله بن جابر البجلي، صحابي مشهور، مات سنة ٥١ هـ وقيل بعدها.



الرؤية^(١) ثم قال أبو يوسف: اني والله مؤمن بهذا الحديث، وأصحابك ينكرونه، وكأنني بك قد شغلت على الناس خشبة باب الجسر فاحذر^(٢).

- وقد نهاه الشافعي عن تعلم الكلام وتعاطيه حاثاً له على التمسك بالفقه والأخبار فلم يقبل منه حين قال له الشافعي: "أخبرني عما تدعو إليه أكتاب ناطق أم فرض مفترض، أم سنة قائمة. أم وجوب عن السلف البحث فيه والسؤال عنه؟ فقال بشر: ليس فيه كتاب ناطق، ولا فرض مفترض، ولا سنة قائمة، ولا وجوب عن السلف البحث فيه إلا أنه لا يسعنا خلافه، فقال له الشافعي: أقررت على نفسك بالخطأ، فأين أنت عن الكلام في الفقه والأخبار، يواليك الناس عليه، وتترك هذا؟ قال: لنا نهمة فيه. فلما خرج بشر، قال الشافعي: لا يفلح"^(٣).

وتتمة القصة يكملها بشر نفسه فيما يرويّه عنه محمد بن علي بن ظبيان القاضي^(٤)، قال: "قال لي بشر بن غياث المريسي: القول في القرآن قول من خالفني غير مخلوق، قال: قلت فالحقول قولهم، أرجع عنه، قال أرجع عنه، وقد قلت منذ أربعين

= (انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ١/١٢٧. الاستيعاب ذيل الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، ١/٢٣٤-٢٣٧. أسد الغابة، ابن الأثير، المكتبة الإسلامية، طهران، ١/٢٧٩-٢٨٠. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، ١/٢٣٣-٢٣٤. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢/٧٣-٧٥).

(١) وحديث الرؤية أخرجه البخاري في صحيحه بشرحه فتح الباري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿وَجْهٌ يُومِئُذُ نَاضِرَةٌ﴾ حديث رقم ٧٤٣٤، ١٣/٤١٩، من طريق إسماعيل بن قيس عن جرير قال: كنا جلوساً عند النبي ﷺ، إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال: (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لاتضامون في رؤيته ... الحديث).

(٢) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٧/٦١-٦٢.

(٣) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٧/٥٩.

(٤) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من المصادر.



سنة، ووضعت فيه الكتب واحتججت فيه بالحجج^(١).

بل يعتبر علم الكلام هو الدين، يقول الشافعي: "كلمتني أم المريسي أن أكلم المريسي أن يكف عن الكلام، فلما كلمته دعاني إليه، فقال: إن هذا دين، قال قلت: إن أملك كلمتني أن أكلمك^(٢)".

وقد اتضحت قبل ذلك صورة بشر المتكلم، المجادل، الحافل بالاستبداد والتعصب من خلال مجالس المأمون ... لا يتحرج وهو يمسك بزمام المحنة حتى عرف بها.

ثانياً: مؤلفاته :

كانت لبشر كتب ومؤلفات عديدة أشار إليها الذهبي حين قال: "وللمريسي تصانيف جمّة"^(٣)، كما أشار إليها وأمن على قول من سبقه فيها صاحب كتاب الأعلام^(٤)، بعد أن أكد ذلك بشر في هذا الحوار الذي دار بينه وبين محمد بن علي بن ظبيان الذي قال: "قال لي بشر المريسي: القول في القرآن قول من خالفني أنه غير مخلوق، قلت فارجع عنه، قال: أرجع عنه وقد قلته منذ أربعين سنة ووضعت فيه الكتب واحتججت فيه بالحجج"^(٥).

ثم فصل الإمام الذهبي الأمر بذكر بعض هذه الكتب فقال:

"وصنف كتاباً في التوحيد

-
- (١) المصدر السابق، ٦٥/٧.
 - (٢) المصدر السابق، ٥٩/٧.
 - (٣) سير أعلام النبلاء، ٢٠١/١٠.
 - (٤) الزركلي، ٥٥/٢.
 - (٥) المنتظم، ابن الجوزي، ٣٣/١١.



- الإرجاء

- الرد على الخوارج

- الاستطاعة

- الرد على الرافضة في الإمامة

- كفر المشبهه

- المعرفة

- الوعيد.

وأشياء غير ذلك في نخلته^(١) والتي أثبت بعضها صاحب معجم المؤلفين^(٢)، ثم يضيف إليها صاحب كشف الظنون كتاباً اسمه الحجج فقال "الحجج لبشر ابن غياث المريسي الحنفي المتوفي سنة ٢١٩ وهو أحسن من كتاب المزني^(٣)، وحجج عيسي ابن أبان^(٤) أدق علماً وأحسن ترتيباً من كتاب المزني^(٥) ثم حدد صاحب هدية العارفين

(١) سير أعلام النبلاء، ٢٠١/١٠.

(٢) عمر رضا كحاله، ٤٦/٣.

(٣) هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني، نسبته إلى مزينة من مضر وهو صاحب الإمام الشافعي، من أهل مصر، كان زاهداً عالماً مجتهداً، قوي الحجة، وهو إمام الشافعيين، قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي، وقال في قوة حجته، لو ناظر الشيطان لغلبيه. (انظر: الأعلام، الزركلي، ٣٢٩/١. الانتقاء، ابن عبد البر، ص ١١٠. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٧١/١).

(٤) هو عيسى بن إبان بن صدقة، أبو موسى، قاض من كبار وفقهاء الحنفية، كان سريعاً بإنفاذ الحكم، عفيفاً، خدّم المنصور العباسي مدة، وولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها، له كتب منها "الحجة الصغيرة" توفي سنة ٢٢١هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ١٠٠/٥، بغية الوعاة، السيوطي، ص ٣٦٨، كشف الظنون، حاجي خليفة، ٦٣٢/١).

(٥) حاجي خليفة، ٦٣٢/١.



نوعية هذا الكتاب فقال وهو يتحدث عن بشر: (وله كتاب الحجج في الفقه)^(١)، كما أضاف إليها صاحب الحيدة كتاب "الكمال في الشرح والبيان بخلق القرآن، رداً على أهل الكفر والضلال" وقد كتبه بعد المناظرة بينهما في مجلس المأمون وقد ذكر الكنعاني نبذة عما جاء في الكتاب فقال مخاطباً بشر: "تذكر فيه - أي الكتاب - مذهب أمير المؤمنين واعتقاده، وما جرى في سائر مجالسه من الكلام، ومناظرة كل من ناظرته بين يديه، حتى بلغ ذلك الكتاب إلي فوجدتك تذكر في آخره أنك أكفرتني وأثبت الحجة علي في خلق القرآن، بالشرح والبيان، وأن أمير المؤمنين أقالي واستبقاني بعد وجوب القتل علي، وصفح عما كان مني لميله إلى العرب.

وقد أنكر عليه أمير المؤمنين - المأمون - وضع هذا الكتاب، ولامه عليه^(٢).

والسؤال، أين ذهبت هذه المؤلفات؟؟

والحقيقة أن مؤلفاته لما كانت حصاد علم كان مبصراً فأضحى أعمى، تبددت.

فما إن مات بشر حتى ماتت معه مؤلفاته، ولذلك لما قال صاحب تاريخ التراث العربي: "لقد شاعت كل كتب المريسي إلا إجاباته في مناقشة حول "خلق القرآن"، دارت في حضرة المأمون وقد بقيت هذه الإجابات في كتاب الحيوان للجاحظ، وفي كتاب أدب الشافعي لابن أبي حاتم"^(٣).

(١) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث

العربي، بيروت - لبنان، ١٩٥٥م، ٣٢٢/٥.

(٢) انظر: الحيدة، عبدالعزيز بن يحيى الكنعاني، تحقيق: جميل صليبا، دار صادر، بيروت، الطبعة

الثانية، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص: ٢٠٦ وما بعدها.

(٣) تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين وآخرون، نشر: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد

بن سعود الإسلامية، المجلد الأول، ٦٦/٤.



قلت : الحقيقة أنها ضاعت إلا إجاباته في مناقشة حول "خلق القرآن" دارت في حضرة المأمون، ولأمانع أن تكون شاعت في عصره ثم فقدت وضاعت، إما في عصر المتوكل الذي أمر بحرق كل كتب المعتزلة أو أثناء غزو التتار وعبثهم بالمكتبات الإسلامية.

المهم أنه ليس بين أيدينا كتاب واحد عن بشر إلا أن آراءه مبعثرة في بطون الكتب المختلفة، وعلى رأسها كتاب الرد على بشر المريسي، للدارمي، وكتاب الحيدة، لعبد العزيز الكناني، ثم تأتي كتب الفرق والمذاهب بعد ذلك .



ثالثاً : شيوخه :

أخذ بشر العلم عن شيوخ أجلاء معروفين من أمثال :

١- القاضي أبي يوسف (١١٣-٨٢ هـ) :

وهو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس ابن سعد بن حنبة الأنصاري، كان من أهل الكوفة، جالس ابن أبي ليلى ثم جالس أباحنيفة، وكان الغالب عليه مذهب أبي حنيفة، وإن خالفه في مواضع كثيرة، وقد صحبه سبع عشرة سنة لم يفارقه في فطر ولاضحى إلا في مرض، وكان أكثر من عرف من تلاميذ أبي حنيفة، وقد تولى أبو يوسف القضاء لثلاثة من خلفاء بني العباس وهم: المهدي والهادي والرشيد، ولم يكن ذا مكانة مرموقة في أيام المهدي والهادي بالمقارنة بمكانته أيام الرشيد حيث تولى منصب قاضي القضاة وهو أكبر منصب في الدولة، وقد ظل يشغل هذا المنصب ست عشرة سنة، وكان من أهم مؤلفاته كتاب الخراج الذي ألفه بناء على طلب الخليفة هارون الرشيد؛ ليكون كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوابي وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به^(١).

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ١٨٠/١٠. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٢٤٢/١٤، ٢٦١. أخبار أبي حنيفة وأصحابه، حسين بن علي الصيمري، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٩٢. التنبيه والإشراف، المسعودي، دار صعب، بيروت، ص ٢٩٨. شذرات الذهب، ابن العماد، ٢٩٨/١-٣٠١. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى، الشهير بطاش كيري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، ١٠٠/٢-١٠٧، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٥٠/٢.



٢ - حماد بن سلمة (...-٦٧ هـ):

هو حماد بن سلمة بن دينار البصري الربعي بالولاء، أبوسلمة: مفتي البصرة وأحد رجال الحديث، ومن النحاة، كان حافظاً ثقة مأموناً، إلا أنه لما كبر ساء حفظه فتركه البخاري، وأما مسلم فاجتهد وأخذ من حديثه بعض ماسمعه منه قبل تغيره، ونقل الذهبي: كان حماد إماماً في العربية، فقيهاً، فصيحاً مفوهاً، شديداً على المبتدعة، له تأليف، وقال ابن ناصر الدين: هو أول من صنف التصانيف المرضية^(١).

٣ - سفيان بن عيينه (٧٠١-٩٨ هـ):

سفيان بن عيينه بن ميمون الهلالي الكوفي، أبو محمد: محدث الحرم المكي من الموالي، ولد بالكوفة، وسكن مكة وتوفي بها، كان حافظاً ثقة، واسع العلم كبير القدر، قال الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز، وكان أعور، وحج سبعين سنة، قال علي بن حرب: كنت أحب أن لي جارية في غنج ابن عيينة إذا حدث!! له الجامع في الحديث، وكتاب في التفسير^(٢).
وقد أثبتت المصادر ذلك التلقي أو اللقاء سواء في الحديث كما قرر ذلك صاحب وفيات الأعيان وتبعه صاحب البداية والنهاية حين قال "وروى الحديث عن

(١) انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ١١/٣. حلية الأولياء، الأصفهاني، ٢٤٩/٦. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٢٧٧/١.

(٢) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٧٤/٩. تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٢٤٢/١. حلية الأولياء، الأصفهاني، ٢٧٠/٧. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، محمد بن جعفر الكتاني، ط ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م، ص ٣١. صفة الصفوة، ابن الجوزي، ١٣٠/٢. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٩٧/١. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢١٠/١.



حماد بن سلمة وسفيان بن عيينة وغيرهم رحمهم الله^(١) وربما كان الأمر مقتصرًا على القليل كما حدث أن ذكر ذلك صاحب تاريخ بغداد وحدده باليسير فقال "وقد أسند من الحديث شيئاً يسيراً عن حماد بن سلمة وسفيان بن عيينة وغيرهم"^(٢)، أو كان هذا التلقي في الفقه عن طريق إمام عصره القاضي أبي يوسف حيث اكتسب لقبه: الحنفي. والأصل أن يكون لهؤلاء الشيوخ المعروفين بكبر المقام والمنزلة والأثر، تأثير كبير على مجريات حياته لكنه كان أبعد ما يكون عنهم فيما عرفوا عنه من العلم والورع والحفظ والاستنباط والفهم.

(١) ابن خلكان، ٢٧٧/١، ابن كثير، ٢٨١/١٠.

(٢) الخطيب البغدادي، ٥٦/٧.



رابعاً : تلاميذه :

كان لبشر المريسي مجالس يجلس فيها للتدريس والمناظرة كما حدث الحسين الزعفراني قال: "كنا نحضر مجلس بشر المريسي، فكنا لانقدر على مناظرته..."^(١). بل جاء وقت لايسمح لأحد بالتعليم والتدريس إلا لبشر المريسي ومن كان موافقاً له، يقول الكناني : "وكان الناس في ذلك الزمان وذلك الوقت في أمر عظيم، قد منع الفقهاء والمحدثون والمذكرون والداعون من القعود في الجامعين ببغداد وفي غيرهما من سائر المواضع، إلا بشر المريسي وابن الجهم، ومن كان موافقاً لهما على مذهبهما، فإنهم كانوا يقعدون يعني (الجهم بن صفوان) الذي به تعرف الجهمية^(٢)، ويجتمع الناس إليهم فيعلمونهم الكفر والضلال"^(٣). فلاشك إذاً أن يكون له أتباع وأنصار وتلاميذ كثر، ومن هؤلاء :

١- أحمد بن أبي دؤاد :

وهو أحمد بن أبي دؤاد بن جرير الأيادي أبو عبد الله، من رؤساء المعتزلة، تولى القضاء للمعتصم ثم الواثق، ودعا إلى القول بخلق القرآن وغير من مذاهب المعتزلة، وحمل السلطان على امتحان العلماء، وقد أخذ ذلك عن بشر المريسي، ومات بالفالج سنة ٢٤٠ هـ^(٤).

-
- (١) انظر: القصة في: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ٣٠٤/١٧ وقد رويت سابقاً بأكملها في غير هذا الموضع.
- (٢) يشير د. علي بن ناصر الفقيهي - محقق كتاب الحيدة إلى أن ابن الجهم الوارد في النص هو الجهم بن صفوان الذي به تعرف الجهمية، وهذا كلام بعيد جداً، حيث تؤكد المصادر عدم اجتماع بشر بالجهم، وأنه لم يكن بينهما لقاء أبداً، وإن كان أخذ مقالته ودعا إليه.
- (٣) الحيدة والاعتذار، الكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٢٢.
- (٤) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٤١/٤-١٥٦. الكامل، ابن الأثير، ١٢١/٦. لسان الميزان، ابن حجر، ١٧١/١.



٢ - ابن الثلجي :

هو أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي، كان من فقهاء العراق، في وقته، قال فيه أحمد: مبتدع صاحب هوى وكذبه الحافظ أبو الفتح الأزدي، وقال لا تحل الرواية عنه؛ لسوء مذهبه وزيفه عن الدين، وكان إمام الواقفة في زمن الإمام أحمد، وهو تلميذ بشر المريسي، وقد أظهر التوبة من صحبة المريسي، ثم أظهر الوقف، وعرف الأئمة حاله، فلم يقبل الإمام أحمد وسائر أهل السنة هذه التوبة؛ لأنها توبة غير صحيحة لمعاداته أهل السنة، وكذبه عليهم حتى كذب على الإمام أحمد غير مرة، مات سنة ٢٠٦ هـ^(١).

٣ - الحسين بن علي الكرايسي :

وهو الحسين بن علي بن يزيد الكرايسي البغدادي، الفقيه، صاحب الشافعي، صدوق فاضل، له تصانيف، تكلم فيه أحمد، فقد كان أول من تكلم في اللفظ، وأمر بهجره وبدعه بل كفره، قال إنه خلف بشر المريسي، وهو أيضاً كان يتكلم في أحمد فتجنب الناس الأخذ عنه، ولما بلغ ابن معين أنه يتكلم في أحمد لعنه، وقال: مأحوجه أن يضرب، مات سنة خمس أو ثمان وأربعين ومائتين هجرية^(٢).

(١) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣٥٠/٥-٣٥٢. تذكرة الحفاظ، الذهبي، ١٨٤/٢. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محي الدين القرشي، ٦٠/٢. الرد على الجهمية، ابن بطّة، تحقيق: د. يوسف الوابل، ص ٨٦. ومقدمة كتاب رد الإمام الدارمي على المريسي، الشيخ محمد حامد الفقي، ص ٢٦-٢٨. سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٣٧٩/١٢. شذرات الذهب، ابن العماد، ١٥١/٢. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، اللكنوي، ص ١٧١. الكامل، ابن الأثير، ٣٣٧/٧. اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير الجزري، ٢٤١/١. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٥٧٧/٣.

(٢) انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ١٧٨/١، كتاب الرد على الجهمية، لابن بطّة، تحقيق يوسف الوابل، ٩٥/١. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٥٤٤/١.



٤ - ثمامة بن أشرس النميري :

وهو أبو معن ثمامة بن أشرس النميري مولا هم البصري، كان زعيم القدرية، ومن كبار المعتزلة، له فرقة تسمى "الثمامية" وكان له اتصال بالرشيد ثم المأمون، ويقال إنه سعى في قتل أحمد بن نصر الخزاعي لدى الواثق فقتله، ولما رآه الخزاعيون في مكة قتلوه بسيفهم ثم أخرجوا جيفته من الحرم، وكان له آراء مستشعنه ذكرها أهل الفرق، وأكبر الظن أن بشراً المريسي هو الذي أقنعه بذلك^(١).

٥ - أبو علي يحيى بن كامل بن طليحة الخدري، وكان من أصحاب بشر المريسي، ومن المرجئة، إلا أنه تحول بعد ذلك إلى مذهب الإباضية^(٢).

خامساً : موقف العلماء منه ورأيهم فيه :

موقف العلماء حين يتفق يمثل الحقيقة ... والحقيقة موجودة ثابتة لاسيلا للباطل إليها... وبعض صورها قد تختفي حيناً، أو تنكر، أو تتراءى في ثوب غير ثوبها، ولكنها لاتمحي ولا تزول.

ولقد كتب العلماء رأيهم في بشر بعد أن تردى في مهاوي الاتهام .. فما وجدت أحداً من علماء أهل السنة يثني عليه أو على دينه فهو في البداية قد حكى عنه أقوال شنيعة أساء أهل العلم قولهم فيه وفسقه أكثرهم لأجلها إذ كان عندهم على غير

(١) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٤٥/٧-١٤٨، الفرق بين الفرق، البغدادي،

ص ١٧٢، المعتزلة، زهدي جار الله، طبع القاهرة، ١٣٦٦هـ، ص ١٢٩-١٣٠، ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٧١/١.

(٢) انظر: الفهرست، ابن النديم، ص ٢٥٨.



- طريقة الاسلام، فهو مبتدع ضال لينتقل بعد ذلك إلى مراتب الفسق والزيف.
- قال الإمام الذهبي^(١): بشر بن غياث المريسي، مبتدع ضال، لا ينبغي أن يروى عنه ولا كرامة.
- وقال الخطيب: حكى عنه أقوال شنيعة أساء أهل العلم قولهم فيه^(٢).
- وقال العجلي^(٣): "لا يرحمه الله، ولقد كان فاسقاً"^(٤).
- وقال ابن حجر^(٥): "مبتدع، ضال، لا ينبغي أن يروى عنه ولا كرامة"^(٦).
- وقال الأزدي^(٧): "زائغ، صاحب رأي، لا يقبل له قولة ولا يخرج حديثه، ولا كرامة إذ كان عندنا على غير طريقة الإسلام"^(٨).
- وذكر ابن قتيبة^(٩) في عيون الأخبار قال: "سمع رجل منادياً ينادي: من يدلنا على شيخ ضل؟ فقال: ماسمت كالיום شيخ ينادى عليه، ثم جاء إلى بشر المريسي فقال: هذا شيخ ضال فخذ بيده، وكان بشر يقول بخلق القرآن"^(١٠).

-
- (١) سبقت ترجمته، ص ١٢٣.
- (٢) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦١/٧. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٧/٢. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٢/١-٣٢٣.
- (٣) سبقت ترجمته، ص ١٣١.
- (٤) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦١/٧.
- (٥) سبقت ترجمته، ص ٢٧.
- (٦) لسان الميزان، ٣٧/٢.
- (٧) سبقت ترجمته، ص ٨٢.
- (٨) لسان الميزان، ابن حجر، ٣٨/٢.
- (٩) سبقت ترجمته، ص ٦٠.
- (١٠) عيون الأخبار، ١٥٦/٢.



إلا أن الأمر ينتقل بعد ذلك إلى مرتبة الزندقة، فقد كان أبوزرعة^(١) يقول: بشر بن غياث زنديق^(٢)؛ ليحكم عليه بعد ذلك بأنه كافر جاحد يستتاب فإن تاب وإلا فإنه حلال الدم، يقتل، بل يصلب، وقد حكم بكفره طائفة من الأئمة، قال الخطيب: "حكى عنه أقوال شنيعة، ساء أهل العلم قولهم فيه وكفره أكثرهم لأجلها"^(٣).

- وقال قتيبة بن سعيد^(٤): "بشر المريسي كافر"^(٥).

- وقال يزيد بن هارون^(٦): "هو كافر حلال الدم يقتل"^(٧).

وقال في موضع آخر: "بشر المريسي وأبوبكر الأصم^(٨)، كافران، حلالا الدم"^(٩).

-
- (١) سبقت ترجمته، ص ١٤ .
- (٢) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، البغدادي، ٦١/٧. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٧/٢. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٢/١-٣٢٣.
- (٣) تاريخ بغداد، ٦١/٧. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٧/٢. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٢٢/١-٣٢٣.
- (٤) هو قتيبة بن سعيد بن جميل الثقفي بالولاء، أبورجاء البغلاني، من أكابر رجال الحديث، ولد في بغلان من قرى بلخ، وسكن العراق، روى عنه البخاري ٣٠٨ حديثاً ومسلم ٦٦٨ حديثاً، توفي سنة ٢٤٠هـ.
- (٥) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٤٦٤/١٢. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٣٥٨/٨.
- (٦) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦١/٧. وكتاب الرد على الجهمية، ابن بطه، تحقيق: الوابل، ٢٨٤/٢. والأثر: رواه أبوداود في مسائل أحمد، ص: ٢٧٠.
- (٧) سبقت ترجمته، ص ١٣ .
- (٨) لسان الميزان، ابن حجر، ٣٨/٢.
- (٩) لعلة: أبوبكر عبدالرحمن بن عبدالله وقيل ابن عمرو الأصم الثقفي المؤذن، كان يرى القدر، وكان من أهل البصرة، فنزل بالمدائن، ووثقه ابن معين.
- (١٠) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٢٠٥/١٠-٢٠٧.
- (١١) الأثر رواه البخاري في خلق أفعال العباد، ص ٢١، رقم ٥٨، وأبوداود في مسائل أحمد، ص ٢٧٠، وابن بطه في كتاب الرد على الجهمية، تحقيق: الوابل، ٢٨٣/٢.



- وأورد صاحب تاريخ بغداد عن شبابة بن سوار^(١) قوله: "اجتمع رأيي ورأي أبي النضر هاشم بن القاسم^(٢)، وجماعة من الفقهاء على أن المريسي كافر جاحد، أرى أن يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه"^(٣).

كما أورد صاحب التاريخ عن إبراهيم بن الحسين قوله: "ركب عفان بن مسلم^(٤) يوماً وأنا قابض على عنان البغلة، فاستقبلنا شيخ قصير، كبير الأذنين، فقال: نح البغلة، نح البغلة، أما ترى الكافر؟ فقلت من هذا يا أبا عثمان؟ قال هذا بشر بن غياث المريسي"^(٥).

- وقال أحمد بن حنبل: "سمعت عبدالرحمن بن مهدي^(٦) أيام صنع ببشر ماصنع يقول: من زعم أن الله لم يكلم موسى يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه"^(٧).

- وعن يزيد بن هارون^(٨) قال: "المريسي حلال الدم يقتل، بل كان يحرض

(١) هو شبابة بن سوار الفزاري، بالولاء، أبو عمر، من رجال الحديث، أصله من خراسان سكن المدائن، وأقام مدة ببغداد، وكان يقول بالإرجاء، وهو ثقة في الحديث، أخذ عنه أحمد بن حنبل وكثيرون، توفي بمكة سنة ٢٠٦هـ.

(٢) هو هاشم بن القاسم بن مسلم بن مقسم الليثي، أبو النضر البغدادي، حافظ للحديث، من الثقات، وهو خراساني الأصل، كان يلقب بقيصر، وكان أهل بغداد يفخرون به، أملى ببغداد أربعة آلاف حديث، توفي سنة ٢٠٧هـ.

(انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ١١/١٨).

(٣) تاريخ بغداد، ٦٢/٧-٦٣.

(٤) سبقت ترجمته، ص: ١٣٢.

(٥) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٣/٧.

(٦) سبقت ترجمته، ص: ١٤٤.

(٧) تاريخ بغداد، الخطيب، ٦٣/٧.

(٨) سبقت ترجمته، ص: ١٣.



على قتله أحياناً فيقول "ألا أحد من فتيانكم يفتك به، ويعترف هو بذلك حين يقول: حرضت أهل بغداد على قتل بشر المريسي غير مرة" (١).

وورد عنه في موضع آخر قوله: "المريسي حلال يقتل فإن حي قتل، فإن حي قتل، فإن حي قتل، أخبر يا حامد (٢) أهل خراسان عني بهذا الكلام" (٣).

- وقال المروزي (٤): "سمعت أبا عبد الله ذكر بشراً فقال: كان أبوه يهودياً، وكان بشر يستغيث في مجلس أبي يوسف، فقال له أبو يوسف: لاتنتهي أو تفسد خشبه يعني تصلب" (٥).

وذكر عن أبي بكر خلاد الباهلي (٦)، قال: «كنت عند ابن عيينه إذ أقبل بشر المريسي فتكلم بذلك الكلام الرديء، فقال ابن عيينة اقتلوه، قال ابن خلاد: فأنا فيمن ضربته بيدي» (٧).

وورد عن أبي محمد عوام (٨) قال: «أنا كنت صاحب بشر المريسي عند ابن عيينة، قال: وجئنا لنقتله فهرب» (٩).

-
- (١) تاريخ بغداد، الخطيب، ٦٣/٧.
 - (٢) هو حامد بن يحيى بن هانئ أبو عبد الله نزيل طرسوسي، ثقة حافظ، مات سنة ٢٤٢ هـ.
 - (٣) انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ١٤٦/١، تهذيب التهذيب، ابن حجر، ١٦٩/٢.
 - (٤) والأثر رواه: ابن بطة في كتاب الرد على الجهمية، تحقيق: يوسف الوابل، ٢٨٥/٢.
 - (٥) سبقت ترجمته، ص ١٢٩.
 - (٦) لسان الميزان، ٣٨/٢.
 - (٧) هو خلاد بن يزيد الباهلي البصري، المعروف بالأرقط، صهر يونس بن حبيب النحوي، صدوق جليل.
 - (٨) انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ص ٢٢٦.
 - (٩) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦٥/٧.
 - (١٠) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من المصادر.
 - (١١) كتاب الرد على الجهمية، ابن بطة، تحقيق: د. الوابل، ٢٨٦/٢.



المبحث الثالث

موقف بشر المريسي ومنهجه في تقرير العقائد

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : موقفه من النقل في الاستدلال به على مسائل الاعتقاد.

المطلب الثاني : منهجه في الاستدلال على مسائل الاعتقاد .

المطلب الأول

موقف بشر من النقل في الاستدلال به على مسائل الاعتقاد

- ١- موقفه من الاستدلال السمعي بالقرآن على العقائد.**
- ٢- موقفه من الاستدلال السمعي بالسنة على العقائد.**
- ٣- موقفه من الاستدلال السمعي بالإجماع على العقائد.**



تمهيد

منهج المريسي في الاستدلال هو منهج أهل الأهواء والافتراق، وإذا أردنا تدقيقاً للكلام يتحدد بمصادره وطريقتهم في الاستدلال، وأصولهم وطريقتهم في تقرير عقائدهم وبدعهم والدعوة إليها والدفاع عنها .

كما يشمل مواقفهم من القرآن والسنة وآثار السلف . ومواقفهم من الآخرين، بما في ذلك موقفهم من أهل السنة^(١).

ولقد سلك المريسي مسلك المتكلمين ونهج نهجهم في التعامل مع النصوص النقلية والاستدلال بها إن لم يكن شيخهم فيها، والذي يقوم على تقديم الجانب العقلي بل اعتبار العقل هو الأساس والمنطلق في إثبات مسائل العقيدة.

وأن النقل إن وافقه قبل وإن خالفه ردّ أو أول بما يوافق ما جاء به العقل.

وهو بذلك خالف منهج أهل السنة والجماعة القائم على أساس تقديم النقل على العقل في مسائل الدين جميعاً استمداً واستدلالاً، وأن العقل الصريح لا يمكن أن يخالف أو يتعارض مع النقل الصحيح^(٢)، وأن الأصل هو حمل أدلة الكتاب والسنة ظاهرها لأنه هو المعنى الذي أراد الله منا فهمه والإيمان به^(٣).

هذا ويمكن بيان منهج بشر المريسي في الاستدلال من خلال المطالب

التالية:

(١) انظر: مناهج أهل الأهواء والافتراق والبدع، وأصولهم وسماتهم، د. ناصر بن عبد الكريم العقل، ص ٩، دار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

(٢) انظر: بيان ذلك درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام وهو مطبوع في عشرة أجزاء.

(٣) انظر: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد بن صالح العثيمين، الاحساء، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م، ص ٣٣.

المطلب الأول : موقف بشر من النقل في الاستدلال به على العقائد:

١- موقفه من الاستدلال السمعي بالقرآن على العقائد:

أجمع المسلمون على أن أول مصادر التشريع الإسلامي هما الكتاب وتليه السنة وهو امر مسلم به لدى المسلمين جميعاً، ومقطوع به، ولا مجال للمناقشة والتشكيك فيه ولكن العجب أن نجد بعض من ينتسب إلى الإسلام يزعم أن النظر والقياس هو الأصل وهو مقدم على الكتاب والسنة، ومن هؤلاء بشر المريسي، الذي قال مخاطباً أمير المؤمنين -المأمون- أثناء مناظرته للكناني: "ياأمير المؤمنين، عندي أشياء كثيرة، إلا أنه يقول بنص التنزيل، وأنا أقول بالنظر والقياس، فليدع مطالبي بنص التنزيل، ويناظرني بغيره" (١).

ويقول عندما يذكره الكناني بقول الله تعالى عند التنازع ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (٢)، يقول بشر مستكراً: "إنما أمر الله أن يرد إليه وإلى الرسول ولم يأمرنا أن نرده إلى كتابه العزيز وإلى سنة نبيه عليه الصلاة والسلام" (٣).

وهذا ما كان عليه الكثير من أهل الكلام، فقد صرح الرازي (٤) أنه لا يجوز

(١) الحيدة والاعتذار، عبدالعزيز الكناني، تحقيق: د. الفقيهي، ص ٨١.

(٢) سورة النساء : آية ٥٩.

(٣) الحيدة والاعتذار، عبدالعزيز الكناني، تحقيق: د. الفقيهي، ص ٣٢.

(٤) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، وهو قرشي النسب، أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، رحل إلى خوارزم وماوراء النهر وخراسان وأقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها، وتصانيفه كثيرة ومتنوعة، توفي في هراة سنة ٦٠٦ هـ.

(انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٥٥/١٣. لسان الميزان، ابن حجر، ٤/٤٢٦. مفتاح

السعادة، طاش كبري زاده، ٤٤٥/١).



التمسك بالأدلة النقلية في باب المسائل العقلية^(١).

ونرى القاضي عبد الجبار^(٢) حين يذكر أنواع الدلالة يبدأ بذكر العقل، ثم يتبعه بالكتاب والسنة^(٣) وهي بقايا فكر لا يعرف وجهته وقد نتج عن ذلك.

أولاً: فيما يتعلق بالقرآن:

١- عدم حجية القرآن الكريم، ففي الوقت الذي يطلب من الكناني أن يذكر له نص التنزيل في كون كلام الله هو قوله، وهو أمره وهو الحق^(٤) فيقول بعد أن سرد له الكناني نصوص القرآن على ذلك:

"يا أمير المؤمنين: إنه يحب أن يخطب ويهذى بما لا عقله ولا سمعه ولا ألفت إليه، ولا أتى بحجة، ولا أقبل من هذا شيئاً"، وقال الكناني: "وبشر يشهد على نفسه أنه لا يعلم ذلك، ولا يعقله، ولا يقبله، ولا هو مما يقوم لي به عليه حجة"^(٥).

٢- قلة الورع وعدم التأدب مع القرآن بل والاستهزاء به أحياناً، فهو مرة خطب

(١) انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: د. علي الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ، ١١١٧/٣، ١١٧٦.

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني السدادي، أبو الحسين، قاض، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولي القضاء بالري ومات بها سنة ٤١٥ هـ، وله تصانيف كثيرة. (انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١٣/١١. طبقات المعتزلة، القاضي أبي يعلى، ص ١١٢. لسان الميزان، ابن حجر، ٣/٣٨٦).

(٣) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، طبعة وهبه بالقاهرة، ١٩٦٥ م، ص ٨٨.

(٤) انظر: الحيدة والاعتذار، عبد العزيز الكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٤٠.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٢.



وهذان^(١) ومرة هو مما لا يعقل ولا يسمع ولا يلتفت إليه، ومرة هو خطرات ووساوس^(٢).

٣- عدم تعظيم كتاب الله الناشيء عن كراهيته وضيقه بالقرآن وقد نص الدارمي على ذلك حين قال: "بلغني عنك من غير رواية المعارض أنك قلت ماشيء أنقض لدعوانا من القرآن غير أنه لا سبيل إلى دفعه إلا مكابرة بالتأويل"^(٣).

وقد ظهر هذا واضحاً جلياً في المناظرة بينه وبين الكناني في كتاب الحيدة، وهذا ما كان من شيخه الجهم كما يروي البخاري في خلق أفعال العباد "قال: حدثني أبو جعفر^(٤)، حدثني يحيى بن أيوب^(٥) قال: سمعت

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٤٢، ٥٣.

(٢) انظر المصدر السابق، ص ٥٤.

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٢٣.

(٤) هو محمد بن عبد الله بن المبارك، الإمام العلامة الحافظ، الثبت الثقة، أبو جعفر القرشي مولا هم، وثقه الأئمة، وقال ابن حجر: ثقة حافظ، توفي سنة ٢٥٤هـ وقيل ٢٦٠هـ.

(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ١٧٩/٢. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢٧٢/٩-٢٧٤. الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم. دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٧٢هـ، ٣٠٥/٧. سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٦٥/١٢-٢٦٨. شذرات الذهب، ابن العماد، ١٢٩/٢).

(٥) هو الإمام العالم القدوة الحافظ، أبوزكريا البغدادي المقابري، العابد، كان ثقة ورعاً، قائلاً بالسنة، وثقه الأئمة، توفي سنة ٢٣٤هـ.

(انظر: التقريب، ابن حجر، ٣٤٣/٢. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ١٨٨/١١، ١٨٩. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ١٢٨/٩. سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٣٨٦/١١-٣٨٨، شذرات الذهب، ابن العماد، ٧٩/٢. طبقات الحنابلة، القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، تصحيح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ٤٠٠/١-٤٠١).



أبانعيم البلخي^(١) قال: كان رجل من أهل مرو صديقاً للجهم، ثم قطعه وجفاه، فقيل له، لم جفوته؟ فقال: جاء منه ما لا يحتمل، قرأت يوماً آية كذا وكذا - نسيها يحي - فقال: ما كان أظرف محمداً! فاحتملتها، ثم قرأ سورة طه، فلما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ قال: أما والله لو وجدت سبيلاً إلى حكها لحككتها من المصحف، فاحتملتها، ثم قرأ سورة القصص، فلما انتهى إلى ذكر موسى، قال: ما هذا؟ ذكر قصة في موضع فلم يتمها، ثم ذكرها هنا فلم يتمها! ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه فوثب عليه^(٢).

- كما روى اللالكائي^(٣) بسنده عن معاذ بن معاذ^(٤)، قال: " كنت عند

(١) أبونعيم شجاع بن أبي نصر البلخي المقرئ، صدوق مأمون، وثقه ابن حبان، وقال الحافظ ابن حجر: صدوق.

(انظر: التقریب، ابن حجر، ٣٤٧/١. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٣١٣/٤. خلاصة تهذيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أحمد بن عبد الله الخرجي الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ص ١٦٣).

(٢) انظر: خلق أفعال العباد، البخاري، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ١٢٨-١٢٩. السنة، عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٦٧/١. مختصر العلو للعلي الغفار، الحافظ الذهبي، اختصره وحققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ، ص ١٦٣.

(٣) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، أبو القاسم اللالكائي، حافظ للحديث، من فقهاء الشافعية، استوطن بغداد، وخرج في آخر أيامه إلى الدينور، فمات بها كهلاً سنة ٤١٨هـ.

(انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٢٩٧/٣. شذرات الذهب، ابن العماد، ٢١١/٣. الكامل، ابن الأثير، ١٢٦/٩).

(٤) هو معاذ بن معاذ بن نصر التميمي القاضي، الإمام الحافظ، ولي قضاء البصرة مدة في خلافة الرشيد، توفي سنة ١٩٦هـ.

(انظر: التاريخ الكبير، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة الإسلامية، تركيا، ٣٦٥-٣٦٦. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ١٠/١٩٤-١٩٥. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ٢٤٨/٨-٢٤٩. شذرات الذهب، ابن العماد، ٣٤٥/١).



عمرو بن عبيد^(١)، فجاءه رجل، فقال: ألا تعجب من فلان، يزعم أن ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾^(٢) في اللوح المحفوظ؟ فقال عمرو بن عبيد: لئن كانت ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ في اللوح المحفوظ، فما على أبي لهب من لوم، وما على الوليد من لوم، يعني في قوله ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾^(٣) (٤).

- يقول شيخ الإسلام: فإن عامة المتكلمين الذين يقدمون عقولهم وآراءهم على كلام الله وكلام رسوله، تجد عندهم ريب في جنس كلام الله ورسوله، وليس لكلام الله ورسوله في قلوبهم من الحرمة ما يوجب مضمون ذلك^(٥) بل إنهم يعادون النصوص المخالفة لعقولهم وآرائهم، ويودون أنها لم تكن جاءت، وإذا سمعها الواحد منهم وجد لها على قلبه من الثقل والكراهة بحسب حاله، واشتأز منها قلبه^(٦).

(١) سبقت ترجمته، ص ٨٢.

(٢) سورة المسد: آية ١.

(٣) سورة المدثر: ١١.

(٤) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٧١/١٢. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، أبو القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع، ٧٣٧/٤. الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٩هـ، ص ٢٢٧. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٢٧٦/٣.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ، ٢٥٨/٥.

(٦) انظر: الصواعق المرسلة، ابن قيم الجوزية، ١٠٣٦/٣، ١٠٣٧.



٤- الجهل وعدم فهم نصوص القرآن، وهذا مظهر واضحاً من خلال المناظرة بينه وبين الكناني حول المفصل والموصل في القرآن الكريم^(١).

يقول شيخ الإسلام: "لكن كثيراً من المتكلمين أو أكثرهم لاختيرة لهم بما دل عليه الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين لهم بإحسان، بل ينصر مقالات يظنها دين المسلمين، بل إجماع المسلمين، ولا يكون قد قالها أحد من السلف"^(٢).

٥- استناده واستشهاده أحياناً بالآيات ولكن ليس باعتبارها مصدراً معتمداً في تقرير العقيدة بل للاعتضاد به، فهو يقرر ما يريد ثم يلتمس من الأدلة الشرعية ما يوافق هواه على غير نهج سليم، يقول شيخ الإسلام: "وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس، يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعاً لهم فيردونها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم، ويقولون نحن نفسر القرآن بالعقل واللغة، ويعنون أنهم يعتقدون معنى بلغتهم ورأيهم ثم يتأولون القرآن عليه بما يمكنهم من التأويلات والتفسيرات المتضمنة لتحريف الكلم عن مواضعه"^(٣).

ويقول: "وأهل البدع سلكوا طريقاً آخر ابتدعوها اعتمادوا عليها، ولا يذكرون الحديث، بل ولا القرآن في أصولهم إلا للاعتضاد لا للإعتماد"^(٤).

(١) انظر: الحيدة والاعتذار، الكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٧١.

(٢) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٣٤/١٧، ٣٣٥.

(٣) الفتاوى، ٣٥٥/١٧.

(٤) منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ، ٣٧/٧.



ويقول: "لما حدث في الأمة ما حدث من التفرق والاختلاف صار أهل التفرق شيعاً، صار عمدتهم في الباطن ليس على القرآن والإيمان، ولكن على أصول ابتدئها شيوخهم، عليها يعتمدون في التوحيد والصفات والقدر، والإيمان بالرسول، وغير ذلك، ثم ماظنوا أنه يوافقها من القرآن احتجوا به، وماخالفها تأولوه؟ فلهذا تجدهم إذا احتجوا بالقرآن والحديث لم يعتنوا بتحرير دلالتها، ولم يستقصوا ما في القرآن من ذلك المعنى، إذ كان اعتمادهم في نفس الأمر على غير ذلك، والآيات التي تخالفهم يشرعون في تأويلها شروع من قصد ردها كيف أمكن، ليس مقصوده أن يفهم مراد الرسول، بل أن يدفع منازعه عن الاحتجاج بها"^(١).

بهذه الروح تناول بشر القرآن الكريم، وبهذه الروح حدد مكانته وألحق به السنة محاولاً استبعادهما وإطلاق العنان للعقل بلا حدود، وهذا ما سيتضح من خلال المباحث القادمة .. وقد خلط في تصوره بين عظمة المصدرين - النقل والعقل - وهذا هو الخطأ، فالمصدر الأول عظيم بالفعل ولكن العقل نفسه لا يستطيع أن يبلغ عظمة سابقة؛ لأنه وارث وعمله محدود .

(١) الفتاوى، ١٣/٥٨-٥٩.



٢- موقف بشر من الاستدلال السمعي بالسنة على العقائد:

بداية، وقبل أن أوضح موقف بشر من الاستدلال السمعي بالسنة على العقائد أحب أن أقف عند موقف أهل الحديث من بشر، خاصة أن بشراً تلقى الحديث على يد أفاضل المحدثين مما كان يعينه أن يكون محدثاً، خاصة وأن الحالة الفكرية كانت تسمح بذلك إلا أن الإمام الدارمي يقرر غير ذلك يضرب به بشراً في الصميم حين يؤكد على أن بشراً ليس من أهل الحديث ولا عنده علم به فيقول: "والعجب من إعجابك بهذه المقلوبات من تفاسيرك، والمحاولات من شرحك وتعبيرك حتى رويت عن مجاهد^(١) أنه قال: "للحديث جهابذة كجهابذة الورق، وصدقت أيها المريسي ومأنت والله منهم، ولا من رجاله ولا من رواته، ولا من جهابذته، فقد وجدنا الزيوف عندكم حائزة نقادة، والنقادة نفاية، فكيف تستطيل بمعرفتها، وأنت المنسلخ منها"^(٢).

وعليه فإن حديثه باطل مردود ولا يحتج به من وجوه :

أولاً : كونه متهماً في توحيد الله، بل هو من المقتوفين المغموزين، المتهمين في دينه لأنه من أهل الريب الذين لا قبول ولا عدالة لهم عند أهل الإسلام^(٣).

ثانياً: أنه يروي عن بعض أصحابه غير مسمى، وأصحابه مثله في الظنة والتهمة.

ثالثاً: وأنه إن سماهم فإنه يروي أحياناً عن الكلبي^(٤)، وقد أجمع أهل العلم بالأثر على

(١) هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم، تابعي، مفسر من أهل مكة، قال

الذهبي: شيخ القراء والمفسرين، ثقة، مات سنة ١٠٤ هـ.

(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٢/٢٢٩. حلية الأولياء، الأصفهاني، ٣/٢٧٩. ميزان

الإعتدال، الذهبي، ٩/٣).

(٢) نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار،

ص ٤٣٤.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ٤٧٧.

(٤) هو محمد بن السائب بن بشر، الكلبي، أبو النضر الكوفي، النسابة المفسر، متهم بالكذب،



أن لا يحتجوا بالكلي في أدنى حلال ولا حرام، فكيف في تفسير توحيد الله، وتفسير كتابه وكذلك أبو صالح^(١) عن ابن عباس^(٢)^(٣)، وكذلك رواية بشر عن شهاب الخولاني^(٤)، عن نعيم بن أبي نعيم^(٥)، الذين لا يدري بشر من هم، وما أشبهها من الأسانيد المشكوك^(٦).

رابعاً: أن روايته تأتي مقابلة لروايات الثقة كرواية الزهري^(٧) والأوزاعي^(٨)

-
- = ورمي بالرفض، من السادسة، مات سنة ٤٦ هـ.
- (انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ١٧٨/٩).
- (١) أبو صالح مولى أم هانئ، ضعيف مدلس، روى عن علي وابن عباس وأبي هريرة ومولاته أم هانئ، ومن روى عنه الكلي.
- (انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٩٣/١، تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٤١٦/١).
- (٢) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم رسول الله ﷺ، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، ودعا له رسول الله ﷺ بالفهم في القرآن، فكان يسمى الخبر لسعة علمه، مات سنة ٦٨ هـ بالطائف.
- (انظر: اسد الغابة، ابن الأثير، ١٩٢/٣-١٩٥، الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني بهامشه الاستيعاب، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ١٣٥٨ هـ-١٩٣٩ م، تحقيق: علي البحراوي، ١٤١/٤-١٥٢، تقريب التهذيب، ابن حجر، ٤٢٥/١، تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢٧٦/٥-٢٧٩).
- (٣) انظر: نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، ص ٤١٢.
- (٤) لم أجد له ترجمة فيما وقع بين يدي من المصادر.
- (٥) لم أجد له ترجمة فيما وقع بين يدي من المصادر.
- (٦) انظر: نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، ص ٤٩٥.
- (٧) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي الزهري، وكنيته أبوبكر، الفقيه، الحافظ، متفق على جلالته وإتقانه، وهو من رؤوس الطبقة الرابعة، مات سنة ٢٥ هـ.
- (انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٢٠٧/٢).
- (٨) سبقت ترجمته ص ١٥٦.



ومالك بن أنس وشعبة^(١) وابن المبارك ووكيع^(٢) ونظرائهم^(٣)، يقول الإمام الدارمي: "والعجب ممن يدفع ماروى الزهري، عن عطاء بن يزيد الليثي^(٤)، عن أبي هريرة وأبي سعيد^(٥)، عن النبي ﷺ وعن زيد بن أسلم^(٦)، عن أبي

-
- (١) هو شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي مولاهم، أبوسطام، الواسطي، البصري، ثقة حافظ متقن، يقول عنه الثوري: أمير المؤمنين في الحديث، وهو أول من فتش في العراق عن الرجال وذب عن السنة، كان عابداً من السابعة، مات سنة ٦٠هـ.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٣٥١/١. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٣٣٨/٤ - ٣٤٦).
- (٢) هو وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي - بضم الراء وهمزة ثم مهملة - أبوسفیان الكوفي، ثقة حافظ عابد، من كبار التاسعة، مات سنة ١٩٦هـ وله ٧٠ سنة.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٣٣١/٢).
- (٣) انظر: نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٧٧.
- (٤) هو عطاء بن يزيد الليثي المدني، نزيل الشام، ثقة من الثالثة، مات سنة ١٠٥هـ وقد جاوز الثمانين.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٢٣/٢. الكاشف، الذهبي، ٢٦٧/٢).
- (٥) هو سعيد بن مالك بن سنان بن عبيد الأنصاري، أبوسعيد الخدري، له ولأبيه صحبة واستصغر بأحد، ثم شهد مابعدھا، روى كثيراً من الأحاديث، مات بالمدينة سنة ٦٣هـ وقيل ٧٤هـ.
(انظر: الاستيعاب هامش الإصابة، ابن عبد البر، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م، ٤٤/٢. أسد العابة، ابن الأثير، ٢٨٩-٢٩٠. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، ٣٣-٣٢/٢. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٤٧٩/٣ - ٤٨٠).
- (٦) هو زيد بن أسلم العدوي، مولى عمر، أبوعبدالله أو أبواسامة، المدني، ثقة عالم من الثالثة، مات سنة ٣٦هـ.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٢٧٢/١).



سعيد المقبري^(١)، وثابت البناني^(٢)، من رواية معمر^(٣) وسفيان وشعبة. ومالك بن أنس وحماد ابن زيد^(٤) ونظرائهم من أعلام المسلمين، ويتعلق برواية ابن الثلجي والمريسي، ونظرائهم من أهل الظنة في دين الله إذا وجد في شيء منها أدنى متعلق يدخل بها دلسة على الجهال^(٥).

خامساً: أنه من الزنادقة المدلسين الذين يضعون الحديث على ابن عباس كحديث: (إن الله لا يدرك بشيء من الحواس)، يقول الإمام الدارمي معلقاً "إن شيئاً لا يدرك بشيء من الحواس، فهو لاشيء، وهذا مذهب الزنادقة"^(٦).

-
- (١) هو سعيد بن أبي سعيد كيسان المقبري، أبوسعبد المدني، ثقة من الثالثة، تغير قبل موته بأربع سنين، مات في حدود العشرين، وقيل قبلها، وقيل بعدها.
(انظر: تقريب التقريب، ابن حجر، ٢٩٧/١).
- (٢) هو ثابت بن أسلم البناني - بضم الموحدة ونونين مخفضين - أبو محمد البصري، ثقة عابد، من الرابعة، مات سنة بضع وعشرين وعمره ٨٦ هـ.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ١١٥/١. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢/٢).
- (٣) هو معمر بن راشد الأزدي مولاهم، أبوعروة البصري، نزيل اليمن، ثقة، ثبت فاضل، إلا أن في روايته عن ثابت الأعمش وهشام بن عروة شيئاً، وكذلك فيما حدث به بالبصرة، من كبار السابعة، مات سنة ٥٤ هـ وعمره ٥٨ سنة.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٢٦٦/٢. الكاشف، الذهبي، ١٦٤/٣).
- (٤) هو حماد بن زيد بن درهم الأزدي، الجهمي، أبو اسماعيل البصري، ثقة ثبت فقيه، قيل: إنه كان ضريباً، ولعله طراً عليه، لأنه صح أنه كان يكتب، من كبار الثامنة، قال ابن المهدي: مارأيت أحداً لم يكن يكتب أحفظ منه، ومارأيت بالبصرة أفقه منه، ولم أر أعلم بالسنة منه، مات سنة ٧٩ هـ، وعمره ٨١ سنة.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ١٩٧/١).
- (٥) انظر: نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٤٢.
- (٦) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٥٠٨.



هذا هو موقف علماء السنة من بشر، أما موقفه هو من السنة فهو : من أبعد الناس عنها ومن أجهلهم بها، وهذا شأن الكثير من علماء الكلام، يقول شيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله : "ومن المعلوم أن المعظمين للفلسفة والكلام، المتقدمين لمضمونهما، هم أبعد عن معرفة الحديث وأبعد عن أتباعه من هؤلاء، وهذا أمر محسوس، بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله - عليه السلام - وأحواله، وبواطن أموره وظواهرها؛ حتى لتجد كثيراً من العامة أعلم بذلك منهم، ولتجدهم لا يميزون بين ما قاله الرسول وما لم يقله، بل قد لا يفرقون بين حديث متواتر عنه، وحديث مكذوب موضوع عليه" (١).

ولذا نراه:

١- يخلط بين الأحاديث الصحيحة والضعيفة والموضوعة، يقول شيخ الإسلام ابن تيميه - رحمه الله - أثناء الحديث عن بعض رؤساء الأشعرية "ولكن هؤلاء يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديث كثيرة موضوعة، ويقولون بتأويل الجميع، كما فعل بشر المريسي ومحمد ابن شجاع الثلجي ... حتى إنهم يتأولون حديث عرق الخيل وأمثاله من الموضوعات" (٢).

والذي فيه أنه سبحانه خلق خيلاً فأجراها فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق (٣)، وهذا شأن أهل الكلام، فكثير منهم لا يميز بين الصحيح من

(١) مجموع الفتاوى، ٩٥/٤-٩٦ (بتصرف). وانظر: الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع الفتاوى، ١٣/١٧٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٣٦؛ وانظر: مشكل الحديث وبيان، ابن فورك، تحقيق: موسى محمد علي، ص ١٧١.

(٣) حديث موضوع كما نبه إليه شيخ الإسلام. وانظر: الموضوعات، أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ، ١/١٠٥.



الضعيف، بل قد يشك في صحة أحاديث مقطوع بصحتها عند أهل العلم^(١) كالرازي وأبي المعالي^(٢) وأبي حامد الغزالي، وأمثالهم فيقرر شيخ الإسلام أنهم كانوا قليلي المعرفة بالحديث، وأنهم "لا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث، وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك"^(٣).

ولذلك قال شيخ الإسلام: "ومن ذلك أن أحدهم يحتج بكل ما يجده من الأدلة السمعية، وإن كان ضعيف المتن والدلالة ويدع ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية، إما لعدم علمه بها، وإما لنفوره عنها، وإما لغير ذلك"^(٤).

٢- الاضطراب والتناقض في قبول حديث معين في أمر ما ثم تأويله ورد حديث آخر في نفس الأمر مع أنه أجود إسناداً كحديث الإصبع (القلوب بين

(١) انظر: مقدمة التفسير، ضمن مجموع الفتاوى، ٣/١٣/٣٥٣.

(٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين - من نواحي نيسابور - ورحل إلى بغداد، ثم تنقل وعاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية" فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، مات سنة ٤٧٨هـ.

(انظر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ، ص ٢٧٨-٢٨٥. مفتاح السعادة، طاش كبري زاده، ١/٤٤٠ و ٢/١٨٨. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/٢٨٧).

(٣) درء التعارض، ابن تيميه، ٨/٢٧٧، العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايع، صالح بن مهدي المقبل، دار الحديث للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، ص ٦٠. مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيميه، ٤/٧١، ٧٢، ٨٢، ٨٣، ٩٥، ٩٦. نقض تأسيس الجهمية، ابن تيميه، تحقيق: محمد ابن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة ١٧٣/٢.

(٤) الصفدية، ١/٢٩٤.



إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء^(١)، ففي الوقت الذي يقر فيه بهذا الحديث يكذب بحديث ابن مسعود^(٢) - رضي الله عنه - وهو أجود إسناداً من حديث الإصبعين، (عن ابن مسعود عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أن حبراً من اليهود قام إليه فقال: أبلغك أن الله يحمل يوم القيامة السموات على إصبع، والجبال على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثري على إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يهزهن ويقول: أنا الملك، فضحك - رسول الله صلى الله عليه وسلم - تعجباً لما قال الحبر وتصديقاً له ثم قال ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٣) (٤)).

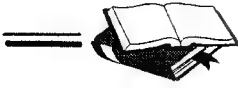
فادعى بشراً أن هذه الآية نزلت تكذيباً لما قال الحبر، ثم قال مستنكراً: أفحتجون بقول اليهود^(٥).

-
- (١) أخرجه مسلم في صحيحه، ترتيب وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء، حديث ٣٦٥٤، ٢٠٤٥/٤ عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، سنن ابن ماجه، بترتيب وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الدعاء، باب دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث ٣٨٣٤، ١٢٦٠/٢ عن أنس رضي الله عنه.
- (٢) هو عبد الله بن مسعود الهذلي، أبو عبد الرحمن، من السابقين الأولين، من كبار العلماء من الصحابة، أمره عمر على الكوفة، ومناقبه جمه، مات سنة ٣٢هـ.
- (انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٤٥٠/١، تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢٧/٦).
- (٣) سورة الزمر: آية ٦٧.
- (٤) أخرجه البخاري في صحيحه بشرح فتح الباري، كتاب التفسير، تفسير سورة الزمر، باب "وما قدروا الله حق قدره" حديث ٤٨١١، ٥٥٠/٨، عن عبد الله رضي الله عنه، وفي صحيح مسلم، ترتيب وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب المناقب، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، حديث ٢٧٨٦، ٢١٤٧/٤ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.
- (٥) انظر: نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤١٨.



وقال الدارمي معلقاً : "فيقال لك أيها المريسي، قلما رأينا مفسراً ومتكلماً أشد مناقضة لكلامه منك؟ مرة تقول: الحديث يروى عن رسول الله ﷺ وتفسره قدرتين، ومرة تقول: هو كذب وقول اليهود، وتقربه مرة وتنكره أخرى، ولو قد كنت من أهل الحديث ورواته لعلمت أن الأثر قد جاء به تصديقاً لليهودي، لاتكذيباً له كما ادعيت"، ثم أسند الدارمي ما يؤيد كلامه فقال: حدثنا أحمد بن يونس^(١)، عن فضيل بن عياض^(٢)، عن منصور^(٣)، عن إبراهيم^(٤)، عن عبيدة^(٥)، عن عبد الله، عن النبي - ﷺ - أنه قال: (ضحك من

-
- (١) هو أحمد بن عبد الله بن يونس بن عبد الله بن قيس الكوفي التميمي، اليربوعي، ثقة حافظ من كبار العاشرة، مات سنة ٢٢٧ وهو ابن ٩٤ سنة.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٩١/١).
- (٢) هو فضيل بن عياض بن مسعود التيمي، أبو علي الزاهد المشهور، أصله من خراسان، وسكن مكة، ثقة عابد إمام، من الثامنة، مات سنة ٨٧.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ١١٣/٢. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، الحافظ المزني، تقديم: عبدالعزيز رباح وأحمد الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق - بيروت، ١١٠٣/٢).
- (٣) هو منصور بن المعتمر بن عبد الله السلمي أبو عثاب - بمثلثة ثقيلة ثم موحدة - الكوفي، ثقة، ثبت، مات سنة ١٣٢هـ.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٢٧٦/٢-٢٧٧. تهذيب الكمال، الحافظ المزني، ١٣٧٦/٣).
- (٤) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، أبو عمران الكوفي الفقيه، ثقة، إلا أنه يرسل كثيراً، من الخامسة، مات سنة ٩٦ وعمره خمسون سنة.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٤٦/١. تهذيب الكمال، الحافظ المزني، ٦٧/١).
- (٥) هو عبيدة بن عمرو السلماني، أبو عمرو الكوفي، تابعي كبير، مخضرم، ثقة ثبت، مات سنة ٧٢هـ.
(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٥٤٧/١).



قول الخبر تعجباً لما قال وتصديقاً له^(١)، فعمن رويت أيها المريسي أنه قال في حديث ابن مسعود : أنه قاله تكذيباً له، فأنبئنا به، وإلا فإنك فيها من الكاذبين^(٢).

٣- الرد والدفع والتكذيب للأحاديث الصحيحة المتواترة، ينكرها صراحة كأحاديث الرؤية، وقد تبعه في ذلك المعتزلة الذين اتفقوا على نفي الرؤية وإنكارها، يقول القاضي عبد الجبار في أثناء رده على مثبتي الرؤية "ومما يتعلقون به أخبار مروية عن النبي -ﷺ- وأكثرها يتضمن الخبر والتشبيه فيجب القطع على أنه -ﷺ- لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم، والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر"^(٣).

وقضية عذاب القبر التي ينكرها بشر ، يقول فيها الشيخ القاسمي: ^(٤) "فإن

(١) هو عبد الله بن مسعود، وقد سبقت ترجمته، ص ١٩٣ .

(٢) نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤١٧-٤١٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢، وانظر: الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ٤٥/١. الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ٢٣١/١. موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، سليمان بن صالح الغصن، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ-١٩٩٦ م، ١٣٨/١.

(٤) هو محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، من سلالة الحسين السبط، إمام الشام في عصره علماً بالدين وتضلُعاً في فنون الأدب، كان سلفي العقيدة لا يقول بالتقليد، له مصنفات كثيرة، ولد وتوفي بدمشق سنة ١٣٣٢ هـ.
(انظر: الأعلام، الزركلي، ١٣٥/٢).



المعتزلة لا تكاد تظن قائلاً يقول هذا إلا شذوذاً مثل المريسي وضرار^(١) وهما بيت الغرائب^(٢).

يقول ابن القيم : ولهذا تجد كثيراً لا يحب تبليغ النصوص النبوية أو إظهارها وإشاعتها حتى قال أحدهم: لقد شان البخاري صحيحه بهذا الذي أتى به في آخره لما فيه من التوحيد والرد على الجهمية^(٣).

كما ينكر الحوض والجنة والنار، وهو بهذا الإنكار يكذب صراحة للنص المثبت لهذه العقيدة كما ينكر جميع الأحاديث الصحيحة المتعلقة بإثبات السمع والبصر لله تعالى وقال : "إنه لم يأت فيه أثر عن رسول الله ﷺ ولا عن غيره"^(٤).

(١) هو ضرار بن عمرو، من رؤوس المعتزلة، كان منكراً لعذاب القبر، ولخلق الجنة والنار الآن، ويجوز أن يكون جميع الأمة في الباطن كفاراً، وله تصانيف تدل على ذكائه وكثرة اطلاعه، وتوفي في زمن الرشيد.

(انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٠/٥٤٤. الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢١٣-٢١٥. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٢/٣٢٨-٣٢٩).

(٢) تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص ٣٤، وانظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٧٣٠، المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار المعتزلي، مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد "اختيار سيف الدين الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ص ٣٨٥، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د. محمد جواد مشكور، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، ص ٦٤.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: د. علي الدخيل الله، ١٠٩٣/٣، ١٠٤٠.

(٤) نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، ص ٤٠٧.



٤- كراهيته للحديث والإسناد وأهله، حين طلب من أتباعه وتلامذته محاربتها بالتأويل، وقد أخرج ابن الجوزي عن أبي نصر بن سلام البخاري الفقيه قال: "ليس شيء أثقل على أهل الإلحاد ولا أبغض إليهم من سماع الحديث وروايته بإسناده" (١).

وأخرج ابن الجوزي عن أحمد بن سنان (٢) قال: "ليس في الدنيا مبتدع إلا وهو يبغض أهل الحديث" (٣).

٥- أن ما يضطر إلى الاعتراف به من الأحاديث يرده بالتأويل والتحريف عن مضمونه القطعي إلى ما لا يدل عليه النص :
أ - إما بغير رواية .
ب - أو بروايات مغموزة تحمل الظنة والريبة .

-
- (١) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، تعليق: على سامي النشار، مكتبة عباس أحمد الباز، ص ٤١.
- (٢) هو أحمد بن سنان بن أسد بن حبان القطان الواسطي، أبو جعفر، حافظ من علماء الحديث، روى عنه أصحاب الكتب الستة إلا الترمذي، مات بواسط سنة ٢٥٩هـ.
- () انظر: الجمع بين رجال الصحيحين، أبو الفضل القيسراني، دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، ٧/١. شذرات الذهب، ابن العماد، ١٣٧/٢هـ.
- (٣) صون المنطق والكلام عن متن المنطق والكلام، السيوطي، ص ٤١.



٣- موقفه من الاستدلال السمعي بالإجماع على العقائد:

بشر كغيره من المتكلمين يقر بحجية الإجماع، حيث لم ينازع في حجيته من أرباب المذاهب والفرق إلا النظام من المعتزلة، وبعض الروافض من الخوارج^(١).

أي أنه يحتج بالإجماع في بعض القضايا العقدية، وقد حكى عنه الكثير من الإجماعات ولكنه الإجماع الذي يرد به كلام الله تعالى ورسوله ﷺ.

فهو إذا قال بهذا الإجماع فإنه لاشك يعني إجماع المتكلمين ومن كان على طريقتهم؛ ليوهم من حوله أنهم وحدهم على الحق والاستقامة، متجاهلين أهل السنة؛ لصرف أنظار الناس عنهم، يقول شيخ الإسلام: "فإذا قالوا: قال أهل الحق، أو المحققون أو اتفقوا أو أجمعوا، أو نحو ذلك، فإنما يعنون طائفتهم من أهل الكلام؛ أو سائر أهل الكلام من غير اعتبار لأهل السنة غالباً، وإذا ذكروا أهل السنة لمزوهم بالحشوية^(٢)، أو المقلدة أو أهل

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، ١٣٨٧هـ-١٩٦٨، ٢٨٦/١. البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، المشهور بالجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، قطر، ٦٧٥/١. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، أبو بكر محمد ابن الطيب بن الباقلاني، تحقيق: محمود محمد الحضيرى ومحمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م، ٢٢٤/٣. مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيميه، ٣٤١/١.

(٢) كلمة حشويه في اصطلاح من أطلقها، يراد بها أحد المعاني التالية:
أ- العامة الذين هم حشو الناس ورذالتهم وجمهورهم كما ذهب إلى ذلك شيخ الإسلام.
انظر: منهاج السنة، ابن تيميه، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبعة المدني، ٤١٥-٤١٦.



الحديث^(١)، أو الحنابلة، أو العامة^(٢)^(٣).

وقد ترتب على ماسبق ماروي عن الإمام أحمد أنه قال "من ادعى الإجماع فهو كاذب"^(٤).

ب - ويراد به رواية الأحاديث من غير تمييز لصحتها من سقيمها، قال ابن الوزير: "فإن الحشوية إنما سموا بذلك لكثرة قبولهم الأخبار من غير إنكار". انظر: الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الوزير، طبعة دار المعرفة، بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ١/١٢٠.

ج - ويراد به معنى: التجسيم، كما نقل التهانوي عن السبكي، أنهم سموا بذلك؛ لأن منهم الخمسة أوهم هم، والجسم حشو. انظر كشف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي، تحقيق: د. عبد البديع، نشر المؤسسة المصرية للتأليف، ١٦٧/٢.

فهذه المعاني الثلاثة أو أحدها هي المسوغات التي اعتبرها مخالفوا أهل السنة وهم يبنذونهم بهذا اللقب الجائر.

(انظر: وسطية أهل السنة بين الفرق، د. محمد باكريم محمد باعبدالله، دار الراية، ١٤/٥، ١٤١-١٤٣).

(١) وهي من الألقاب المرضية عند أهل السنة ويصح أن يعبر به، بل هو المراد عند الإطلاق ولا سيما في كتب الاعتقاد عن السلف، يقول شيخ الإسلام: "... مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة". انظر: درء التعارض، ٢٠٣/١.

(٢) وهذا اللقب مما انفرد الرافضة بإطلاقه على أهل السنة، فيجعلون أنفسهم الخاصة، المؤمنين ويعدون أهل السنة "عامّة" لا أخلاق لهم بل هم عندهم كفار ونجس، لا تحل ذبائهم، وتستباح دماؤهم وأموالهم.

(انظر: تحرير الوسيلة، الخميني، الطبعة الثالثة، ١٣٩٧هـ، ١/١١٨، ٢/١٤٦، ١٣٦، وسطية أهل السنة بين الفرق، د. محمد باكريم محمد باعبدالله، دار الراية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ص ١٣٨).

(٣) بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أو نقض تأسيس الجهمية، تصحيح وتعليق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ٢/٥٣٤-٥٣٧.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ١/١٧٠. فواتح الرحموت، عبد العلي محمد بن نظام



وهي كلمات نبضها سريع أراد بها الإمام أن يصبوب بدعة المتكلمين في محاولتهم لترويج باطلهم لكن أهل العلم سكنوها حين وجهوا عبارة الإمام أحمد، بقولهم: إن المقصود ليس إنكار حجية الإجماع، ولكنه كان يقول ذلك في معرض رده وإنكاره على بشر المريسي والأصم^(١) اللذان يدعيان إجماع الناس على مقالاتهم، مع قلة معرفتهم بأقوال الصحابة والتابعين، وهذا هو الذي قرره ابن القيم في توجيه كلام الإمام أحمد - رحمه الله - فقال بعد أن أورد كلام أحمد في تكذيب مدعي الإجماع: "وليس مراده بهذا استبعاد وجود الإجماع، ولكن أحمد وأئمة الحديث بلوا بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها" ولذلك قال الإمام أحمد في رواية ابنه عبدا لله: من ادعى الإجماع، فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي، والأصم، ولكن يقول: لأعلم الناس اختلفوا، قال: في رواية المروزي^(٢): كيف يجوز للرجل أن يقول أجمعوا؟ إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمهم... وقال في رواية ابن الحارث^(٣): لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا"^(٤).

= الدين الأنصاري، بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، الشيخ محب الدين عبد الشكور، وهو بحاشية المتسبغ من علم الأصول - أبو حامد الغزالي، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ، ٢/٢١٢، تيسير التحرير، محمد أمين، المعروف بأمر بادشاه، دار الفكر، ٢٤٠/٣.

(١) سبقت ترجمته، ص ١٧٤ .

(٢) سبقت ترجمته، ص ١٢٩ .

(٣) سبقت ترجمته، ص ١٠٩ .

(٤) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ابن القيم، اختصار: محمد بن الفضل الموصلي، ٧٧٩/٢، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٧١/١٩، المسودة في أصول الفقه لآل تيمية،



وقال ابن القيم في إعلام الموقعين عن رب العالمين: "ونصوص رسول الله ﷺ أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده" (١).

أمثلة لسوء استدلال بشر بالإجماع على بعض أمور العقيدة:

يدعي بشر كثيراً الإجماع - بطريقته - فيقول تكراراً "الناس جميعاً يوافقوني" (٢)، مع أنه في أقواله مخالف للإجماع في كثير من المسائل، يقول الإمام الدارمي مخاطباً المعارض: "وافتخر المعارض بسؤال بشر عن هذا كأنه سأل عنه الحسن (٣) وابن سيرين (٤)، ولا يعلم أنه إنما سأل جهماً جاهلاً

= محي الدين أبو البركات، شهاب الدين أبو المحاسن، تقي الدين أبو العباس، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ص ٣١٥، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان بن علي بن حسن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ١/١٤٤-١٤٥.

(١) تقديم وتعليق: طه عبدالرؤف سعد، دار الجيل، لبنان، ١٩٧٣م، ١/٣٠.

(٢) الحيدة، للكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٨٠.

(٣) هو الحسن بن أبي الحسن البصري، واسم أبيه يسار، الأنصاري مولا هم، ثقة، فقيه، فاضل مشهور، وكان يرسل ويدلس، قال البزار: كان يروي عن جماعة لم يسمع منهم فيتجوز ويقول: حدثنا وخطبنا، يعني قومه الذين حدثوا وخطبوا بالبصرة، مات سنة ١١٠هـ.

(انظر: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، إشراف ومراجعة: عبد الوهاب عبداللطيف، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ٩/٤٥٤، تقريب التهذيب، ابن حجر، ١/١٦٥).

(٤) هو محمد بن سيرين الأنصاري، أبوبكر بن أبي عمرة، البصري، ثقة ثبت، عابد كبير القدر، وكان لا يرى الرواية بالمعنى، مات سنة ١١٠هـ.

(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٢/١٦٩).



بالكتاب والسنة، مخالفاً للإجماع، إن أخطأ فعليه خطأه، وإن أصاب لم يلتفت لإصابته؛ لأنه المأبون في دين الله، المتهم في كتاب الله، الطاعن في سنة رسول الله ﷺ، وكيف يستفتى المريسي، وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بأخذه وتنكيله في هذه الضلالات، حتى فر منه إلى البصرة" (١).

وقد أثبت عليه الكناني نفس الأمر حين قال مخاطباً المأمون في شأنه: "ياأمير المؤمنين إن بشراً خالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وخالف إجماع أصحاب محمد ﷺ" (٢).

ثم وضح ذلك فيما يتعلق بقضية خلق القرآن واستدلاله بقوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٣)، وأن القرآن شيء من هذه الأشياء، فهو مخلوق، فقال الكناني: "أما خلاف أصحاب محمد ﷺ فإن أصحابه اختلفوا في الحلال والحرام، ومخارج الأحكام، فلم يخطئ بعضهم بعضاً، فهم من أن يكفر بعضهم بعضاً أبعد، وبشر، ياأمير المؤمنين، ادعى على الأمة كلمة تأولها بغير علم منه لمعناها وبما أراد الله - عز وجل - بها، ولم يجد لها في كتاب الله - عز وجل - ما ينصها، ولا ما يدل على تأويلها، ثم زعم أن من خالفه عليها كافر حلال الدم فأباح دم الأمة جميعاً على ذلك، فهو خارج عن إجماع أصحاب محمد ﷺ تسليماً وشرف وكرم" (٤).

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٥٠٢.

(٢) الحيدة والاعتذار، الكناني، تحقيق الفقيهي، ص ٥٨.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٢، الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢، غافر: ٦٢.

(٤) الحيدة، الكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٥٨-٥٩.



- كما يدعي الإجماع على أن جعلناه في قوله تعالى : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾^(١) معناها: خلقناه فيقول : وهل في الخليفة أحد يشك في هذا أو يخالف علي فيه، إن معنى جعلناه خلقناه. فقال الكناني: "... أخبرني بإجماع الخلق بزعمك على أن جعل وخلق واحد، ولا فرق بينهما في هذا الحرف وحده أو في سائر القرآن من الجعل، قال: بل في سائر القرآن من ذلك وفي سائر الكلام والأخبار والأشعار".

حتى أثبت الكناني الإجماع على كفر ما يدعي فقال: "من قال هذا فهو كافر حلال الدم، وقد كذب في القول الأول، وصدق في قوله إن من قال هذا حلال الدم بإجماع الأمة"^(٢).

اتباع المتكلمين له في طريقته في الإجماع :

هذه التجربة الفكرية من بشر، ظلت قائمة فيمن جاء بعده بكل أسبابها وتفاصيلها، يحكون وينقلون الإجماع عن الصحابة أو التابعين أو الأئمة والأمر ليس كذلك، يقول د. العقل: "إنهم ينقلون ويحكون الاتفاق أو الإجماع أو القول بأنه مشهور عن الصحابة أو التابعين، أو أهل الحديث، والأئمة، وفي الحقيقة أن الأمر ليس كذلك مما كان سبباً في التلبس وعموم الفتنة، وذلك إما لجهلهم، أو تساهلهم أو توهمهم، أو الكذب من بعضهم"^(٣).

يقول شيخ الإسلام : "وهذه عادة أبي المعالي، حيث يعبر عن أصحابه بأهل

(١) سورة الزخرف : ٣ .

(٢) الحيدة، تحقيق: الفقيهي، ص ٦٢-٦٤.

(٣) مناهج أهل الأهواء والافتراق والبدع وأصولهم وسماتهم، د. ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ص ٦٢.



الحق، وأبي إسحاق الاسفراييني^(١) وغيرهما^(٢).

ويقول د. ناصر العقل متمماً: "وعلى هذا المنهج أمثال: البغدادي^(٣) والشهرستاني والرازي والغزالي، ومن سار على نهجهم من المتكلمين"^(٤).

فالبغدادي مثلاً يقول: "أجمعوا على وقوف الأرض وسكونها" ولم يجمعوا على ذلك. ويقول: "أجمعوا على إحالة وصفه بالصورة والأعضاء" والسلف وأهل السنة يثبتون الصورة كما ورد في النصوص بما يليق بالله تعالى، أما الأعضاء فيبدعون من تكلم بها نفياً أو إثباتاً.

وقد حكى إجماعات كثيرة في أمور ينهى السلف عن الخوض فيها ابتداءً فضلاً عن أن يتفقوا فيها^(٥).

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين، وهو أول من لقب من الفقهاء، نشأ في اسفرايين ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له مدرسة عظيمة فدرس فيها، وله مناظرات مع المعتزلة، مات سنة ٤١٨ هـ.

(انظر: شذرات الذهب، ابن العماد، ٢/٣٠٩. طبقات الشافعية، تاج الدين بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: محمود الطائفي، وعبد الفتاح محمد الحلو، طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٨٣ هـ، ٣/١١١. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٤/١).

(٢) انظر: بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، ٢/٥٣٤-٥٣٧.

(٣) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الاسفراييني، أبو منصور، عالم متفنن، ولد ونشأ في بغداد، وكان يدرس في سبعة عشر فناً، مات سنة ٤٢٩ هـ.

(انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ٣/٢٣٨. مفتاح السعادة، طاش كبرى زاده، ٢/١٨٥. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/٢٩٨).

(٤) مناهج أهل الأهواء والافتراق والبدع وأصولهم وسماتهم، ص ٦٢-٦٣.

(٥) انظر: الفرق بين الفرق، ص ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٢٩ وما بعدها.



رأي أهل السنة والجماعة في الإجماع

الإجماع الذي هو المصدر الثالث من مصادر الاستدلال عند أهل السنة والجماعة، حجة ودليل مقطوع به في مسائل الاعتقاد، ولا سيما إجماع الصحابة -رضوان الله تعالى عليهم-.

يقول ابن تيمية - رحمه الله - وهو يصف طريقة أهل السنة والجماعة: "وسموا أهل الجماعة؛ لأن الجماعة هي الاجتماع، وضدها الفرقة ... والإجماع هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين ... والإجماع الذي ينضبط: هو ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة" (١).

وقال ابن القيم: "وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدؤ الشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً، ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على نسق واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع، حيث جعلوها عضيضين، وأقروا ببعضها، وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين، مع أن اللازم فيما أنكروه كاللازم فيما أقروا به واثبتوه" (٢).

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٥٧/٣. وانظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان

بن علي بن حسن، ١٥٤/١.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٤٩/١.

المطلب الثاني

منهج بشر في الاستدلال على مسائل الاعتقاد

- ١- الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد .**
- ٢- الاستدلال بالسبر والتقسيم .**
- ٣- الاستدلال بقاعدة " ما لا دليل عليه يجب نفيه " .**



المطلب الثاني: منهجه في الاستدلال على مسائل الاعتقاد :

إعتمد بشر في منهجه حول مسائل العقيدة على النظر والقياس، وماوافق هواه من كلام الله تعالى وأحاديث الرسول ﷺ - بعيداً عن آراء الصحابة وأقوال التابعين، وبعيداً عن كل طرق العلم المتعددة، وإن كان قد سلم ظاهراً وأحياناً أنه قد يعلم بالسمع أمور، فهو في أحيان كثيرة ينكر المتواترات، والأخبار التي جاءت عن طريق القرآن فحين يقول بشر عن نفسه "أنا أقول بالنظر والقياس"^(١) فهو يعني أنه يدفع القرآن والسنة بتقديم العقل عليها، وقد قال بشر ذلك بعد أن استرسل الكناني يسرد آيات القرآن ويحتج بها حول الموصل والمفصل في القرآن، فلما حاججه اعتذر بأن منهجه هو النظر والقياس المعتمد على العقل؛ والعقل يقع بالاستعمال على أربعة معان: الغريزة المدركة والعلوم الضرورية، والعلوم النظرية، والعمل بمقتضى العلم.

والعلوم النظرية : هي التي تحصل بالنظر والاستدلال^(٢).

وبشر أسس دينه على مايقول به العقل وجعل النصوص تبعاً له، فإن أفصحت النصوص بموافقتها أخذها معضداً، وإن خالفت رد ألفاظها بالطعن، مؤكداً على التأويل، فيقول مخاطباً المأمون بعد أن حاججه الكناني "ياأمير المؤمنين أطال الله بقاءك هذا يريد نص التنزيل بكل شيء يتكلم به أو يلفظ به وليس كل مايتكلم به الناس ويحتجون به يجدونه في نص التنزيل وإنما يجدونه في التأويل"^(٣).

وكان من الأدلة العقلية التي استخدمها بشر المريسي :

-
- (١) الحيدة، الكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٨١.
 - (٢) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان بن علي بن حسن، ١٥٨/١-١٥٩.
 - (٣) الحيدة، تحقيق: د. الفقيهي، ص ٨٠.



أولاً: القياس^(١):

اعتمد بشر في استدلالاته على استخدام قياس الغائب على الشاهد في مواضع

كيرة والتي منها :

(١) القياس في إصطلاح الأصوليين عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل . انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ١٩٠/٣ .
وفي الوقت الذي يقول فيه بشر بالنظر والقياس في أمور العقيدة إلا أنه يمنع القياس على الأصل، إلا إذا أجمعت الأمة على تعليله وذلك في الأحكام الشرعية، يقول صاحب المعتمد: "حكى عن بشر المريسي المنع من القياس على الأصل إلا بعد أن تجمع الأمة على تعليله".
(كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، تهذيب وتحقيق: محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير، وحسن حنفي، دمشق ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، ٧٦١/٢).

وعليه : فرأي بشر مبني في هذه المسألة، على أن القياس لا يكون حجة إلا إذا أجمعت الأمة على تعليله، وما لم تجمع الأمة على تعليله لا يكون حجة، ولا يجوز ابتداء الأحكام الشرعية بناءً عليه، مع الوضع في الاعتبار مقصود بشر من كلمة الإجماع، كما بينا سابقاً، وقد ردّ عليه بأن الجمهور ومن بينهم المعتزلة يرون أنه يجوز القياس على الأصل، وإن لم تجمع الأمة على تعليله، يقول صاحب كتاب المعتمد راداً على بشر "إنا متعبدون بالقياس على الأصل، وإن لم ينص لنا على القياس عليه، بعينه، ولا أجمعت الأمة على تعليله ووجوب القياس عليه"، (كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، ٧٦١/٢). وذلك :

أولاً: إن الصحابة قد قاست على أصول لم يتقدمها إجماع على قياس تلك المسائل عليها.
ثانياً: قول الحق تبارك وتعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ سورة الحشر، الآية (٢)، وهو عام في كل أصل، سواء أجمع على القياس عليه أم لا.

ثالثاً: قول معاذ بن جبل رضي الله عنه للنبي ﷺ (اجتهد رأيي) من غير أن يكون هناك إجماع.
وعليه : فرأيه هذا مختل لأصل له، فإن الصحابة الكرام -رضي الله تعالى عنهم-، استعملوا القياس في مسائل كثيرة، ولم يكن هناك إجماع من الأمة على العلة أو على التعليل، ونحن يسعنا، ماوسعهم؛ لأنهم أعلم الناس بمقاصد التشريع، وعملهم هو الحجة في إثبات القياس.
(انظر: المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، ٧٦١/٢).



- نفيه الأسماء عن الله تعالى وادعاءؤه أنها مستعارة مخلوقة، فكما يكون شخص بلا اسم وتسميته لاتزيد في الشخص ولا تنقص، فقد قاس ذلك على أسماء الله، فنفيها عنه لا يضره ولا يتنافى مع قدسيته وقال: أرأيت لو كتبت إسماً في رقعة ثم احترقت الرقعة، أليس إنما تحترق الرقعة، ولا تضر الاسم شيئاً؟ وهو كما عبر عنه الإمام الدارمي بأنه أقبح قياس!!!^(١).

- كما استخدم قياس الغائب على الشاهد في نفي السمع والبصر عن الله وتأويلهما بالعلم؛ لأنه بزعمه لا يحل لأحد أن يتوهم في صفات الله بما يعرف معناه في نفسه، فإذا قلنا: إن الله يسمع بسمع، ويصير ببصر، فقد ادعينا أن بعضه عاجز وبعضه قوي، وبعضه تام وبعضه ناقص، وبعضه مضطر.

ولتأكيد ماذهب إليه قاس الله - سبحانه وتعالى - على الأعمى: فقد يُطلق على الأعمى في الشاهد لفظة ماأبصره أي ماأعلمه وإن كان لا يصير بعين، فكذلك يطلق في حق الله تعالى ولابصر له .

والأمر كما قال الدرامي متناقض، ففي الوقت الذي يقول فيه إنه لا يحل لأحد أن يتوهم في صفات الله بما يعرف معناه في نفسه، ينسب الله إلى العجز في سمعه وبصره على المعنى الذي يعرفه في نفسه، فشبه الله تعالى بالإنسان المخدج المنقوص.

ينكر على أهل السنة ويتهمهم بالمشبهة، ثم أجاز لنفسه أن يصف الله في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، وتوهم في معبوده ماتوهم في الأعمى والأقطع،

(١) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣٦٣-٣٦٦.



فمعبوده في دعواه مخدج منقوص، أعمى لا بصر له، وأبكم لا كلام له، وأجزم لا يدان له، ومقعد لا حراك به^(١).

- كما استخدمه في نفي اليدين عن الله وتأويلهما بالنعمة فقال: أليس يقال للرجل المقطوع اليدين من المنكبين إذ هو كفر بلسانه إن كفره ذلك بما كسبت يده، وإن لم يكن كفره بيديه.

- أي أنه كما يطلق اليدين في الشاهد على من لا يدين له كالأقطع ونقول "بما كسبت يده" فكذلك تطلق في حق الله وإن كان العقل يمنع أن يكون له يدين.

فيرد الإمام الدارمي معلقاً: "قاس الله في يديه اللتين خلق بهما آدم أقبح القياس وأسمجه بعد ما زعم أنه لا يحل أن يقاس الله بشيء من خلقه، ولا بشيء هو موجود في خلقه، ولا يتوهم ذلك، فكيف تشبه الله في يديه اللتين خلق بهما آدم بأقطع مجذوم اليدين من المنكبين؟ وتتوهم في قياس يد الله ماتعقلته في ذلك المجذوم المقطوع، وتتوهم ذلك؟ فقد توهمت أقبح ماعبت على غيرك"^(٢).

إلى غير ذلك من الأقيسة الباطلة التي استخدم فيها بشر قياس الغائب على الشاهد وجاء استخدامه له في غير محله لكونه بدون جامع بين الغائب والشاهد يصحح قياس الأول على الثاني مما أدى به إلى التشبيه والتعطيل

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٤٠٢، ٤٠٣، ٣٩٩، ٤٠٠.

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣٨٦.



والإلحاد وقد لزمه القول بأن الله جسم، إذ الفاعل في الشاهد جسم، فيقاس الفاعل الغائب على الفاعل الشاهد ويقضي بأنه جسم^(١).

موقف السلف من هذا النوع من القياس

مما هو جدير بالذكر أن هذا النوع من القياس لم يرفض من قبل السلف إذا كان بضوابطه والتي جعلها العلماء أربعة ضوابط، ذكرها شيخ الإسلام فقال: "هي الجمع بالحد والعلة والدليل والشرط"^(٢). كما ذكرها صاحب البرهان فقال: "وهي الجمع بالعلة والثاني: الجمع بالحقيقة، والثالث: الجمع بالشرط، والرابع: الجمع بالدليل"^(٣).

أي قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة، وقياسه بجامع الدليل، وقياسه بجامع الشرط وقياسه بجامع الحقيقة.

ولذلك يرى شيخ الإسلام أن قياس الغائب على الشاهد منه ما هو حق ومنه ما هو باطل، وفي ذلك يقول: "قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم إلى حق وباطل، فإن لم يتبين أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك"^(٤).

فشيخ الإسلام لا يعترض عليه إذا استوفى شروطه مع كونه لم يستخدمه، والمنهج الذي يراه هو الاستدلال بالآيات وقياس الأولى، فهذا هو منهج الأنبياء ومنهج القرآن، يقول - رحمه الله - : "ولهذا كانت طريقة الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته، وإن استعملوا في ذلك القياس،

(١) انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، ٥١/١٤.

(٢) مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، ٥١/١٤.

(٣) البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ١٢٧/١-١٢٨.

(٤) نقض تأسيس الجهمية، ابن تيمية، ٤٩٥/٢.



استعملوا قياس الأولى، لم يستعملوا قياس شمول تستوي أفراده ولا قياس تمثيل محض. فإن الرب تعالى لا يمثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفرادها، بل ما ثبت لغيره من كمال لانقاص فيه، فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنتزه عنه بطريق الأولى، ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن، من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وألوهيته^(١).

يقول د. الشبل "لما تكلم العلماء على أنواع القياس التي تستخدم في حق الله، نفوا أن يستخدم فيه قياس التمثيل أو قياس الشمول :

فلا يجوز أن يمثل بغيره وهو قياس التمثيل، ولأن يدخل وغيره تحت قضية كلية يستوي جميع أفرادها وهو قياس الشمول كما سلك به المتكلمون والفلاسفة في حقه فعطلوا صفات الله، والواجب له من الكمال والتنزيه من ضده، لأجل هذه الأقيسة، ولكن الواجب أن يستخدم في حقه قياس المثل الأعلى - إن سميناه قياساً - الذي دل عليه قوله تعالى ﴿لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّىِّ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٢)، والمثل الأعلى، هو كل كمال ثبت للمخلوق لانقاص فيه بوجه من الوجوه فالله أولى به، وأحق، لأنه هو الذي أمده به، وكل عيب ونقص وجب نفيه عن مخلوق من مخلوقاته فالله أولى بالتنزيه عنه، ونفيه عن ذاته^(٣).

(١) الرد على المنطقيين، أحمد بن عبدالحليم ابن تيميه، نشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ص ١٥٠.

(٢) سورة النحل، ٦٠.

(٣) منهج الحافظ ابن رجب الحنبلي في العقيدة، علي بن عبدالعزيز الشبل، تقديم: الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، دار الصميعي، الرياض، ص ١٦٢.



ثانياً : الاستدلال بالسبر والتقسيم^(١) :

وقد استخدمه المريسي في مناظرته مع الكناني حين طلب منه أن يظهر حجته على القول بعدم خلق القرآن، وقال له: إن الأمر لا يخلو من أن يكون:

١- القرآن شيء .

٢- القرآن غير شيء.

فأبطل الاحتمال الثاني؛ ليثبت الاحتمال الأول، والذي يدخل بزعمه في عموم قوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢)، وعليه فالقرآن مخلوق.

يقول المريسي : "تقول القرآن شيء أم غير شيء، فإن قلت أنه شيء أقررت أنه مخلوق إذ كانت الأشياء مخلوقة بنص التنزيل، وإن قلت إنه ليس بشيء فقد كفرت؛ لأنك تزعم أنه حجة الله على خلقه، وأن حجة الله ليس بشيء"^(٣).

وقد حاول بشر أن يكون هذا التقسيم حاصراً للقضية، مع أنها غير حاصرة، وحصرها يكون بقولنا :

١- أن القرآن شيء .

(١) ومعناه على الجملة: أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ويثبتها واحداً واحداً، ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه، وهو منحصر ومنتشر.

(انظر: البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بالجويني، تحقيق: عبدالعظيم الديب، ٨١٥/٢).

(٢) سورة الأنعام: ١٠٢، الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢، غافر: ٦٢.

(٣) الحيدة، الكناني، تحقيق الفقيهي، ص ٣٣.



٢- أن القرآن غير شيء .

٣- أنه شيء لا كالأشياء .

وهذا ما أثبتته الكناني وأفحم به بشراً.

ولهذا رفض إمام الحرمين، السير والتقسيم المنتشر "غير المنحصر" وبين أنه لا يفيد علماً لجواز عدم الحصر في الأوصاف المذكورة في الاستدلال، فلا يتم الحكم بناء على ذلك، فيقول: "وأما السير والتقسيم فمعظم ما يستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفي وإثبات كقول من يقول: لو كان الإله مرئياً لرأيناه الآن، فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه، وهذا الفن لا يفيد علماً قط، ويكفي في رده قول المعترض، بم تنكرون على من يثبت مانعاً غير مذكروهم؟ فلا يجد السابر المقسم من ذلك محيصاً. أما التقسيم الدائر بين النفي والإثبات فقد ينتهض ركناً في النظر الصحيح...^(١) إذا فالأمر قائم على حصر التقسيم، ولذلك نجد هذه الصورة من الاستدلال في قوله تعالى ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾^(٢).

كما استخدمها الإمام أحمد في إبطال دعوى الحلولية أنه تعالى في كل مكان^(٣).

كما استخدمها شيخ الإسلام ابن تيمية في إثبات علوه على خلقه^(٤).

(١) البرهان في أصول الفقه، أبوالمعالى الجويني، ١/١٣١.

(٢) سورة الطور: ٣٥.

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية، تقديم وتحقيق: د. عبدالرحمن عميره، دار اللواء، الرياض، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، ص ٥٣.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٥/١٥٢، الرد على الزنادقة والجهمية، أحمد ابن حنبل، ص ٥٣.



واستخدمها قبله الكناني مع بشر المريسي، الذي حاول أن ينتصر على خصمه من منطقته في نفس القضية التي بدأها بشر حين قال: إن القرآن مخلوق، فقال له يلزمك واحدة من ثلاث، لا بد أن نقول إن الله -عز وجل- خلق القرآن وهو عندي أنا كلامه:

١- في نفسه .

٢- أو خلقه في غيره .

٣- أو خلقه قائماً بذاته ونفسه؟؟

ورفض بشر الجواب وحاد عنه، وقال "هذا شر من مطالبته بالتنزيل"^(١).

- كما استخدمها في نقاشه حول قضية علم الله وقال له: إن الله -عز وجل- أخبر بأخبار كثيرة في كتابه أن له علماً، أفقر يا بشر أن الله علماً كما أخبرنا، أو تخالف التنزيل؟

قال عبدالعزيز : فحاد بشر عن جوابي وأبى أن يصرح بالكفر فيقول ليس لله علم، فيكون قد رد نص التنزيل، فبين ضلالتة وكفره، ورفض أن يقول: إن الله علماً فأسأل عن علم الله هل هو داخل في الأشياء المخلوقة أم لا؟ وعلم ماأريد، ومايلزمه في ذلك من كسر قوله وإبطال حجته، فاجتلب كلاماً لم أسأله عنه فقال: معنى علمه أنه لايجهل، لأن حقيقة الأمر :

١- إن قال بشر أن الله علماً فهل هو داخل في الأشياء المخلوقة حين احتج بقوله ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وزعم أنه لم يبق شيء إلا وقد أتى عليه هذا الخبر.

٢- أو خارج عن هذه الأشياء فقد نقض مذهبه^(٢).

(١) الحيدة ■ الكناني، تحقيق : الفقيهي، ص ٨٢.

(٢) انظر : المصدر السابق ■ ص ٤٤ ، ٤٦ .



ثالثاً ، الاستدلال بقاعدة : (أن ما لدليل عليه يجب نفيه) :

فبشر ينفي قضية الرؤية، وعذاب القبر والجنة والنار، وصفتي السمع والبصر، بحجة أنه لم يرد عليها دليل فيقول "إنه لم يأت فيه أثر عن رسول الله ولا عن غيره^(١).

وقوله هذا أنه لم يأت فيه أثر عن رسول الله باطل، بل المعلوم من الدين بالضرورة ورود أدلة قطعية في دلالتها تثبت هذه المسائل .

ولا يفوتني أن أقول، إن قاعدة " ما لدليل عليه يجب نفيه " ليست على إطلاقها، فتارة عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين.

وموقف بشر هذا هو موقف كثير من أهل البدع والكلام الذين ينكرون ما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار المتواترة، يقول شيخ الإسلام - رحمه الله - :
"ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية والسلفية المعلومه عندهم، بل المتواترة عندهم عن النبي -
- والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، فإن هؤلاء يقولون: هذه غير معلومة لنا، وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك، وإلا فلو سمعوا ماسمع أولئك وقرأوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك"^(٢).

والحاصل :

- ١- أن بشر المريسي يقول بتقديم العقل على النقل شأنه شأن كثير من أهل الكلام، وأن النص عنده ليس بحجة.

(١) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٠٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميه، ص ١٠٠.



- ٢- بل كان له موقفاً معادياً للنصوص، جعله يتقافز بين الرد والتكذيب أو الاستهزاء بها وعدم تعظيمها.
 - ٣- أن هذا الموقف مرتبط بمحاولة الكيد لكل ما يخالف معتقده تارة، وجهلاً منه بالنصوص تارة أخرى، وهذا ما شهد به علماء الحديث.
 - ٤- أن ماضى يفسر استشهاده أحياناً بالنصوص، والذي كان للاعتضاد لا للاعتقاد.
 - ٥- أما موقفه من بقية النصوص والتي لا تتماشى مع مذهبه ومنهجه فقد ردها بالتأويل يلوذ إليه حتى كان أحد أساطينه، فكان من جاء بعده تلاميذاً عليه.
 - ٦- وقد ترتب على ذلك الاضطراب والتناقض في موقفه من النصوص .
 - ٧- أما الإجماع الذي يتحدث عنه بشر ويقول به فهو إجماع على طريقة المتكلمين يخدمون به مذهبهم بعيداً عن معتقد أهل السنة والجماعة .
 - ٨- كما اعتمد في استدلالاته العقلية على الاستدلال بالقياس، كقياس الغائب على الشاهد والسبر والتقسيم، وأن ما لا دليل عليه يجب نفيه.
- وقد كان للسلف موقف واضح من هذه الاستدلالات ضمن ضوابط محددة فيقبلونها بضوابطها.
- ومن خلال ماضى ندرك السر في انحراف آرائه الاعتقادية والمرتبطة بمنهجه المنحرف عن المنهج السلفي في إثبات العقائد الدينية، والمرتبطة أولاً وقبل كل شيء بموقفه من النقل والعقل ومدرسته التأويلية ذات الاتجاه الخاص في الاستدلال العقلي.



الباب الثاني

آراء بشر الاعتقادية

وفيه تمهيد وفصول :

الفصل الأول : طريقة المريسي في الاستدلال على وجود الله، ورأيه في حقيقة الإيمان، وأسماء الله تعالى .

الفصل الثاني : رأيه في الصفات .

الفصل الثالث : رأيه في رؤية الله تعالى .

الفصل الرابع : رأيه في أفعال العباد .

الفصل الخامس : رأيه في بعض السمعيات .

**تمهيد :**

ونحن نحاول أن نتعرف على ملامح رأي بشر حول الصفات نعثر على حقائق صحيحة وثابتة، وفجأة تضيق هذه الحقائق ... أضعافها بشر في ذلك الشعور المكثف الذي تمليه عليه أفكاره الأم والتي لا يستطيع البوح بها هكذا مباشرة وعلانية، فرأينا ضدان اجتماعاً في لحظة عجز عن مواجهة الحقيقة الصادقة، والتي شحب رأيه أمامها.

ففي الوقت الذي يقول فيه بشر : " لاتعتقدوا في نفوسكم أن الله شبيهاً أو مثلاً، أو عدلاً أو يدرك بحاسة، وانفوا عن الله مانفاه عن نفسه، وصفوه بما وصفه به نفسه في كتابه، فإن من زعم أن الله شبيهاً أو عدلاً فهو كافر" (١).

وكذا حين يؤكد هذه الحقيقة بقوله: " لايجل لأحد أن يتوهم في صفات الله تعالى بما يعرف معناه في نفسه" (٢) و" أن العلماء قالوا : ليس في شيء منها اجتهاد رأي؛ ليدرك كيفية ذلك أو يشبه منها بشيء مما هو في الخالق موجود" (٣) في نفس هذا الوقت نرى وجهاً آخر باهتاً، وصمه بالإلحاد والتعطيل، يقول الإمام الدارمي : "بشر المريسي، الملحد في أسماء الله، المعطل المفترى لصفات ربه" (٤)، ومن هناك انطلق شيخ الإسلام ليعلن " أن بشر المريسي من أئمة الجهمية نفاة الصفات، وعندهم لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل، ولا قدرة ولا كلام، ولا إرادة، بل ماثم عندهم إلا الذات

(١) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٠٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٧٩-٣٨٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٥٥.



المجردة عن الصفات، والمخلوقات المنفصلة عنها^(١) ولذلك هو يدعي ويزعم أن الله لا صفة له ولا كلام ولا فعل، بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة ولا فعل ولا كلام^(٢) وحتى يتخلص مما يسمى بتعدد القدماء نراه يعلن " أنه ليس لله صفة، وأن كل ماسوى الذات المجردة فهو مخلوق"^(٣)، ويقول في موضع آخر: " إن ما لا يسمى الله فهو مخلوق"^(٤).

وهذه الالتفاتة تقود إلى القول بأن الصفات كلها عنده شيء واحد، فليس السمع منه غير البصر، ولا الوجه منه غير اليد، ولا اليد منه غير النفس، فهو كله بزعمه بصر وسمع ووجه، وأعلى وأسفل، ويد ونفس، وعلم ومشية وإرادة.

يقول الإمام الدارمي مخاطباً المعارض " لانقول فيها - أي الصفات - كما قال إمامك المريسي: إن هذه الصفات كلها لله غير شيء واحد، وليس السمع منه غير البصر، ولا الوجه منه غير اليد، ولا اليد منه غير النفس، وإن الرحمن ليس يعرف بزعمكم لنفسه سمعاً من بصر، ولا بصراً من سمع، ولا وجهاً من يدين، ولا يدين من وجه، هو كله بزعمكم بصر وسمع ووجه، وأعلى وأسفل، ويد ونفس، وعلم ومشية وإرادة، مثل خلق الأرضين والسماء والتلال والهواء التي لا يعرف شيئاً منها، فالله المتعالى عندنا أن يكون كذلك"^(٥).

(١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٤/٢.

(٢) المصدر السابق، ٢٩/٢.

(٣) المصدر السابق، ١٤/٢.

(٤) المصدر السابق، ٢٥/٢.

(٥) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣٨١.



ولذلك قال الإمام الدارمي: "والعجب من المريسي صاحب هذا المذهب ... إذ يدعي توحيد الله بمثل هذا المذهب ومأشبهه، وقد عطل جميع صفات الواحد الأحد، فادعى في قياس مذهبه أن واحده الذي يوحدته إله مخدج منقوص، مشوه، لاتتم وحدانيته إلا بمخلوق، ولا يستغني عن مخلوق: من الكلام والعلم والإسم"^(١).

ثم خاطبه قائلاً: "أيها المريسي، المدعي في الظاهر، لما أنت نافٍ له في الباطن، قد قرأنا القرآن كما قرأته، وعقلنا عن الله أنه ليس كمثله شيء، وقد نفينا عن الله مانفاه عن نفسه، ووصفناه بما وصف به نفسه، فلم نعهده، وأبيت أن تصفه بما وصف به نفسه، فنفيت عنه ما وصف به نفسه، ووصفته بخلاف ما وصف به نفسه، أخبرنا الله في كتابه أنه ذو سمع وبصر، ويدين، ووجه، ونفس، وعلم، وكلام، وأنه فوق عرشه فوق سمواته، فأما بجميع ما وصف به نفسه كما وصفه بلاكيف ونفيت عنها أنت عنه كلها أجمع بعمايات من الحجج، وتكليف، فادعيت أن وجهه : كله. وأنه لا يوصف بنفس، وأن سمعه : إدراك الصوت إياه، وأن بصره : مشاهدة الألوان كالجبال والحجارة والأصنام التي تنظر إليك بعيون لا تبصر، وأن يديه : رزقاه: موسوعه ومقتوره، وأن علمه وكلامه مخلوقان محدثان، وأن اسماءه مستعارة مخلوقة محدثة، وأن ما فوق عرشه منه مثل ما هو أسفل سافلين، وأنه في صفاته كقول الناس في كذا وكقول العرب في كذا، تضرب له الأمثال تشبيهاً بغير شكلها، وتمثيلاً بغير مثلها، فأني تكيف أوحش من هذا إذ نفيت هذه الصفات، وغيرها عن الله بهذه الأمثال والضلالات المضلات؟ وادعيت في تأويلك أن معبودك أصم لا يسمع، أبكم لا يتكلم، أعمى لا يبصر، أجذم لا يدلّه، مقعد لا يقوم ولا يتحرك، جاهل لا يعلم، مضمحل ذاهب

(١) المصدر السابق، ص ٤٧٢.



لا يوصف بجد ولا يدرك بحاسة في دعواك وهذا خلاف صفة رب العالمين، والحمد لله الذي من علينا بمعرفته، وطبع على قلبك بجهالته^(١).

ثم يقول الدارمي واصفاً منهجه: ((يأتي بالصفات فينقضها على الله صفة بعد صفة وشيئاً بعد شيء، بعمايات من الحجج وخرافات من الكلام خلاف ما عني الله ولم يأت بشيء منها الروايات، ولم يوجد شيء منها عن العلماء والثقات بل كلها ضحك وخرافات^(٢))).

إنها طفرة الفكر حين ينحرف؛ ليؤكد معرفة ما لا يعرفه، ولذلك هو ينكر بعد ذلك العلو والجهة والاستواء والنزول "فادعى أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية"^(٣)، ولذلك لا يسأل عنه بأين، لأنه لم يصف نفسه بموضع دون موضع، ولكنه في كل مكان، فجاء قوله ضرباً من الحلولية^(٤)، ولذلك يقول الإمام الدارمي لإبراز كلام بشر بملاحه الحقيقية "كيف يهتدي بشر للتوحيد، وهو لا يعرف مكان واحده؟ فلا هو بزعمه في الدنيا والآخرة بواجده، فهو إلى التعطيل أقرب منه إلى التوحيد، وواحد بالمعدوم أشبه منه بالموجود"^(٥).

كما أنه أنكر رؤية الله في الآخرة، لأن الله عنده لا يدرك بحاسة، ومعنى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ أي لا تدركه الحواس، وتفسير ذلك كما يقول الإمام الدارمي: "إن الله عنده لا شيء، فما لا يدرك بشيء من الحواس في الدنيا ولا في الآخرة يعتبر

(١) الرد على بشر المريسي، الدارمي، ضمن عقائد السلف النشار، ص ٤٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٨١-٣٨٢.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٤٥٢-٤٥٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٦٠.



لا شيئاً، كما أنه غير موجود؛ لأن لا شيء لا بد أن يكون غير موجود^(١). أما ما لم يوافق منهجه من النصوص فإنه يطعن فيه وقد أثبت عليه الدارمي ذلك "فإنه يطعن في الروايات التي تثبت الصفات"^(٢). ولكن هناك وقفة في حضرة هذا العموم يفرضها رأيه في أفعال العباد !!! ندرسها في مكانها من البحث إن شاء الله.

علاقة الصفات بالذات:

سجل لنا الإمام الشافعي - رحمه الله - رأي المريسي في أفعال العباد حين قال له: "نصفك كافر ونصفك مؤمن".

وأكد ذلك شيخ الإسلام حين تابعه عليه فقال: "وبشر لم يكن من القدرية، بل كان ممن يقر بأن الله خالق أفعال العباد"^(٣)، ومع ذلك يقول "إن الله كان ولا شيء، وكان ولم يفعل شيئاً، ولم يخلق شيئاً"^(٤).

ويقول "بأن الله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به" و"الخلق هو المخلوق" بل إن المخلوقات كلها وجدت بعد أن لم تكن موجوده، من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور، بل ولا من غيره، "فالأمر مازال على وجه واحد، ثم حدثت جميع المحدثات، وكانت جميع المخلوقات وليس هناك من الفاعل شيء غير وجودهما، بل حالة قبل وجودها وبعد وجودها واحد، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه"^(٥).

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٣٣-٤٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٣٠.

(٣) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيميه، ١١/٢.

(٤) المصدر السابق، ١٠/٢.

(٥) المصدر السابق، ٢٩/٢.



إذاً كيف أحدث - سبحانه - الأشياء؟ وبم حصلت المخلوقات؟؟ مادام أن مذهب بشر كما يقرره شيخ الإسلام " أن المخلوقات كلها كائنة بدون فعل ولاخلق، وكلام الله من جملتها" (١)؟؟ فنجد مضطراً للإقرار بالقدرة، وحتى لا تصادم مع قاعدته العامة بأن " كل ما لا يسمى الله فهو مخلوق" جعلها قدرة قديمة من ذاته. والكلام بينه مسافات وهي هنا كأوسع ماتكون! فالمخلوقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به، بل بقدرته التي لم تنزل، يقول شيخ الإسلام عن بشر "فإنه يجعل المخلوقات تحصل بالقدرة القديمة، من غير فعل من القادر يقوم به" (٢)، فهي عنده "حدثت بعد أن لم تكن من غير فعل فعله الله، بل بقدرته التي لم تنزل" (٣) وهو يقر بأن الله لم ينزل قادراً وقد أحدث الأشياء بقدرته (٤) ولا يقول " بأنه لم ينزل فاعلاً" (٥)، ثم إن القدرة ترتبط بالإرادة، وعليه يقرر " إن نفس القادر يرجح أحد طرفي مقدوريه بلامرجح أو بمجرد إرادة قديمة" (٦) والأمر كما يفسره الأشعري بأنها "صفة له في ذاته" (٧).

وخلاصة الأمر : أن بشراً ينفي أن تكون هناك علاقة بين الذات والصفات، فهي ذات مجردة عن الصفات إلا ما كان متعلقاً بالقدرة والإرادة فهي صفات ذات؛ لأنه يقول بأزليتهما، بمعنى أنها عين الذات، أما بقية الصفات فهي غير الله، وهي

(١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ٢٢/٢ .

(٢) المصدر السابق، ١٧/٢ .

(٣) المصدر السابق، ١٠/٢، ٢٤ .

(٤) المصدر السابق، ١٠/٢، ١٥، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٢٥/٢ .

(٥) المصدر السابق، ١٠/٢، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٢٥/٢ .

(٦) المصدر السابق، ١٦/٢ .

(٧) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٥١٥ .



مخلوقة، حادثة مما يجعلها غير متعلقة بالذات " فكلام الله عنده خلقه في غيره منفصلاً عنه، ولا يقول إن كلام الله قائم بذاته، يقول شيخ الإسلام "ما ثم عنده إلا الذات المجردة عن الصفات، والمخلوقات المنفصلة عنها"^(١).

وهذا ما جعله يظهر متناقضاً حين ترد إليه أفكاره، يقول شيخ الإسلام: " فهو في الوقت الذي ينفي علاقة الصفات بالذات، وأنها مجردة عن الصفات، والمخلوقات منفصلة عنها، نجده يقر بأزلية القدرة، فثبت أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق، فبطل أصل قول بشر: إنه ليس لله صفة، وإن كل ماسوى الذات المجردة فهو مخلوق، وتبين أن الذات يقوم بها معان ليست مخلوقة، وهذا حجة مثبتة الصفات"^(٢).

الشبهات التي دفعت بشر إلى نفي الصفات :

هناك شبه متعددة دفعت بشر ومن لف لفه إلى نفي الصفات، ومن هذه الشبه:

أولاً: أنه يتكيء على ظواهر بعض النصوص معتقداً أنها مستند له فيما ذهب إليه، كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٣)، فيقول : " الله ليس كمثله شيء، فكذلك ليس ككيفيته شيء"^(٤). وهذه الشبهة هي من الأسباب التي أوقعت المتكلمين في نفي الصفات، وتأويل نصوصها وذلك؛ لأنهم لم يحددوا المراد من المماثلة المنفية عن الله تعالى " ليس كمثله شيء"... فظنوا أن إثبات الصفات

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٥٦.

(٢) المصدر السابق، ٢/٢٥٦.

(٣) سورة الشورى : ١١.

(٤) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤١٩ .



الواردة في الكتاب والسنة كاليد، والوجه، والنزول والاستواء يؤدي إلى التمثيل أو التشبيه المنفي في الآيات المذكورة فأولوا الصفات فراراً من التمثيل والتشبيه مع أن الإنسان لا يكون مشبهاً أو ممثلاً في الحقيقة بإثبات ما أثبتته الله لنفسه من الصفات إلا إذا أثبت للخالق شيئاً من خصائص المخلوقين^(١).

يقول شارح الطحاوية: "ولكن النفاة قد جعلوا قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مستنداً لهم في رد الأحاديث الصحيحة، فكلما جاءهم حديث يخالف قواعدهم، وآراءهم، وما وضعته خواطرهم، وأفكارهم ردوه بـ "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" تليساً وتدليساً على من هو أعمى قلباً منهم، وتحريفاً لمعنى الآية عن مواضعه، ففهموا من أخبار الصفات ما لم يرده الله ولا رسوله، ولا فهمه أحد من أئمة الاسلام أنه يقتضي إثباتها التمثيل بها للمخلوقين، ثم استدلوا على بطلان ذلك بـ "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"^(٢).

ويقول الحافظ ابن خزيمة راداً على من يستدل بهذه الآية لنفي الصفات "فأما احتجاج الجهمية، على أهل السنة، والآثار في هذا النحو بقوله: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" فمن القائل إن خالقنا مثلاً أو إن له شبيهاً، وهذا من التمويه على الرعاء والسفل، يموهون بمثل هذا على الجهال، يوهمونهم أن من وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله، أو على لسان نبيه - ﷺ - شبه الخالق بالمخلوق، وكيف يكون خلقه مثله ياذوي الحجا"^(٣).

فالآية الكريمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أريد منها نفي تشبيه المشبهة الذين شبهوا

(١) انظر: الرسالة التدمرية، ابن تيمية، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ هـ، ١/٢ - ٤.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، ص ٣٣٩، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن قيم الجوزية، ٥٣١/٢.

(٣) التوحيد، ص ٢٨.



الخالق بالمخلوق في ذاته أو في صفاته، وليس المقصود منها نفي الصفات، خلاف مايقوله المؤولة، وليس فيما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله تشبيه ولا تمثيل^(١).

ثانياً : ومن هذه الشبه والتي هي تنمة لما سبق : قوله بأن الأخذ بظواهر النصوص في الصفات يؤدي إلى التشبيه، ولذلك يشنع على السلف بزعمه أن هؤلاء يكيفونهم ويشبهونها بذوات أنفسهم فيقول: "إنهم يتوهمون فيها جوارح وأعضاء"^(٢).

وقد رد ابن تيميه - رحمه الله - على هذه التهمة حين قال: "وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف"^(٣).

وقد سبقه إلى ذلك الإمام الدارمي حين رد على بشر رداً مباشراً فقال له: "وأما تشنيعك على هؤلاء المقرين بصفات الله، المؤمنين بما قال: إنهم يتوهمون فيها جوارح وأعضاء، فقد ادعيت عليهم في ذلك زوراً وباطلاً، وأنت من أعلم الناس بما يريدون بها، إنما يثبتون منها ماأنت معطل، وبه مكذب، ولايتوهمون فيها إلا ما عني الله ورسوله، ولا يدعون جوارح ولا أعضاء كما تقولت عليهم، غير أنك لاتألو في التشنيع عليهم بالكذب؛ ليكون أروج لضلالاتك عند الجاهل"^(٤).

ثم إن القصة قديمة جداً، يقول شيخ الإسلام: ومعلوم أن كل من نفى شيئاً من الصفات سمى المثبت لها مشبهاً، فمن نفى الأسماء من الملاحدة الفلاسفة والقرامطة،

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص ٥٨.

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ١٤٩.

(٣) انظر: الحمويه الكبرى، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، الإمام ابن تيميه، تعليق وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، توزيع: دار الباز، مكة المكرمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٤٧٠/١-٤٧١.

(٤) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤١٩.



وغيرهم يجعل من سمي الله تعالى عليمًا، وقديرًا، وحياً، ونحو ذلك مشبهاً.
وكذلك من نفى الأحكام يسمي من يقول إن الله يعلم، ويقدر، ويسمع،
ويبصر مشبهاً ومن نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم يسمون من يقول
إن لله علماً وقدره، وإن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإن الله تعالى يرى في
الآخرة مشبهاً.

وهم من أكثر الطوائف لهجاً بهذا الاسم، وذم أصحابه، ولهذا كان السلف إذا
رأوا الرجل يكثر من ذم المشبهة عرفوا أنه جهمي معطل^(١).

وكان من أوائل من غمز أهل السنة بهذا اللقب هو بشر المريسي، كما أثبت
عليه ذلك الإمام الدارمي^(٢)، وحقيقة لاندري من هو الأحق بهذا اللقب أو الوصف،
ذلك أن أهل السنة والأثر إنما يصفون الله عز وجل بما وصف به نفسه أو وصفه به
رسوله ﷺ من غير تعطيل ولاتأويل، ولاتشبيه ولا تمثيل، وعند بشر ومن معه لا بد من
تأويل النصوص الواردة في باب الصفات، لأن ظاهرها يوهم التشبيه - على حد
زعمهم - فلا بد من صرفها، لذا عدوا كل من أثبت لله ما أثبتته النصوص من غير
تأويل مشبهاً.

وقد سار بشر في ذلك سير شيخه الجهم، يؤكد ذلك ما رواه الإمام
اللالكائي^(٣) عن إسحاق بن راهويه^(٤) قال: "علامة جهم وأصحابه دعواهم على أهل
الجماعة وما أولعوا به من الكذب أنهم مشبهة"^(٥).

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، "نقض تأسيس الجهمية"، شيخ
الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، ١٠٤/١-١٠٥.

(٢) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٠٠،
٤٠١، ٤٠٣.

(٣) سبقت ترجمته، ص ١٨٢.

(٤) سبقت ترجمته، ص: ١٤٣.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، تحقيق: د. أحمد حمدان، ١٧٩/١.



وقال الإمام أحمد بن حنبل في معرض كلامه عن الجهم: "إنه زعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسول الله ﷺ كان كافراً، وكان من المشبهه..."^(١)، ثم كان ذلك ديدن الجهمية كلهم، يقول ابن أبي حاتم: "وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهه"^(٢).

والحق أن أهل السنة: لم يزيدوا في هذا الباب على أن قالوا كما قال ربهم وخالفهم عن نفسه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٣) فأثبتوا لله ما أثبت لنفسه من الصفات مع قطعهم بنفي المشابهة والمماثلة بين صفاته وصفات المخلوقات، فهم يصفون الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكيف ولا تمثيل.

والغريب أن بشر يستدل بنفس الآية - كما تقدم - ويقول كما قال الإمام الدارمي، نقلاً عنه "إنه لا يحل لأحد أن يتوهم في صفات الله بما يعرف معناه في نفسه"، فرد عليه بطريقة: من لسانك أدينك وقال له: "أو لم تقل أيها المريسي: إنه لا يحل لأحد أن يتوهم في صفات الله بما يعرف معناه في نفسه، فكيف نسبت الله إلى العجز في سمعه وبصره على المعنى الذي تعرفه من نفسك... فشبهت إلهك في مذهبك بالإنسان المخدج المنقوص"^(٤).

ثم وضع له حقيقة الاستدلال بالآية التي يستخدمها الجميع فقال: "كما أنه ليس كمثله شيء فليس كسمعه سمع ولا كبصره بصر، ولا لهما عند الخلق قياس

(١) الرد على الجهمية، ص ١٠٤.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، تحقيق: د. أحمد حمدان، ١/١٧٩.

(٣) سورة الشورى، ١١.

(٤) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٠٣.



ولامثال، ولاشبيه، فكيف تقيسها أنت بشبه ماتعرفه في نفسك وقد عبته على غيرك" (١).

وأكد له الأمر بأن التشابه في الأسماء والصفات لا يقتضي التشبيه فقال: وقد يجوز أن يدعى البشر ببعض هذه الأسماء، وإن كانت مخالفة لصفاتهم، فالأسماء فيها متفقة، والتشبيه والكيفية مفترقة؟ كما يقال: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء، يعني في الشبه والطعم والنوق، والمنظر واللون، فإذا كان كذلك فالله أبعد من التشبيه وأبعد...

فلا تظلموا أنفسكم ولا تكابروا العلم إذ جهلتموه، فإن التسمية من التشبيه بعيدة: إذا لزم الإشتراك في الأسماء ما يلزم الإتحاد في الذوات المحدثه والذات القديمه فيما تقدم، انتفى القياس (٢).

ثم يتم الرد عليه في موضع آخر قائلاً له وبانياً على ماتقدم " فإذا كان كذلك فالله أبعد من التشبيه وأبعد، فإن كنا مشبهة عندك إذا وحدنا الله إلهاً واحداً بصفات أخذناها من كتابه، فوصفناه بما وصف به نفسه في كتابه، فالله في دعواكم أول المشبهين نفسه ثم رسوله الذي أنبأنا ذلك عنه" (٣).

ويقول في موضع آخر "فرسول الله ﷺ في دعواك أول المشبهة إذ شبه رؤيته تعالى برؤية الشمس والقمر، كما شبهه أولئك المشبهون في دعواك" (٤).

وعليه : فبشر وأمثاله من نفاة الصفات ومؤوليهام هم المشبهة والذين يمثلون صفاته سبحانه بصفات خلقه ولذلك رد عليه الإمام الدارمي قائلاً: "وكيف استجزت

(١) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٤٠١.

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٠١.

(٤) المصدر السابق، ص ٤١٦.



أن تسمي أهل السنة وأهل المعرفة بصفات الله المقدسة مشبهة إذا وصفوا الله بما وصف به نفسه في كلامه بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم بـ"لاتكليف". وأنت قد شبهت إلهك في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، وتوهمت في معبودك ماتوهمت في الأعمى والأقطع، فمعبودك في دعواك مخدج منقوص ... أفأنت أوحش مذهباً في تشبيهك إلهك بهؤلاء العميان المقطوعين، أم هؤلاء الذين تسميهم مشبهة، إذ وصفوه بما وصف به نفسه بـ"لاتشبيه"، فلولا أنها كلمة هي مخنة الجهمية التي بها ينزول المؤمنون، ماسميت مشبهاً غيرك، لسماجة ماشبهت ومثلت ويلك، إنما نصفه بالأسماء لا بالتكليف ولا بالتشبيه، كما يقال: إنه ملك كريم عليم، حكيم، حلیم رحيم، مؤمن، عزيز جبار ومتكبر" (١).

كما قال الإمام اسحق ابن راهويه كما نقل عنه ابن حجر: "إنما يكون التشبيه لو قيل يد كيد، وسمع كسمع" (٢).

وذكر الإمام البخاري عن بعض أهل العلم: "إن الجهمية هم المشبهة، لأنهم شبهوا ربهم بالصنم والأصم والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، ولا يخلق، وقالت الجهمية: هو كذلك لا يتكلم ولا يبصر نفسه، وقالوا: إن اسم الله مخلوق..." (٣).

بل إن أهل السنة من أشد الناس مقتاً للمشبهة والتشبيه لما قام في قلوبهم من جلال الخالق وعظمته، مع إثباتهم صفات الجلال والكمال التي ثبتت لله - عز وجل -

(١) المصدر السابق، ص ٤٠٠.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ، المكتبة السلفية، القاهرة، ٤٠٧/١٣.

(٣) خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل البخاري، تقديم، وتخریج وتعليق: بدرالبدري، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ص ٣٥-٣٦.



، ولذلك يقول نعيم بن حماد^(١): "من شبه الله بشيء من خلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، فليس ما وصف الله به نفسه ورسوله تشبيهه"^(٢)؛ لأن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته.

وقال: إسحاق بن راهويه كما نقل عنه اللالكائي: "من وصف الله فشبه صفاته بصفات أحد من خلق الله، فهو كافر بالله العظيم..."^(٣).

وقد عقد الإمام اللالكائي باباً في "سياق ماروي في تكفير المشبهة"^(٤) نقل فيه من أقوال السلف في ذلك ما ذكرنا بعضه، فكيف يقال بعد ذلك أنهم مشبهة؟ بل التشبيه بنفاة الصفات ومؤوليتها أشبه^(٥).

وخلاصة ما تقدم:

- ١- أن بشراً من أوائل من غمز أهل السنة والجماعة ورماهم بالمشبهة.
- ٢- أن بشراً وشيخه أثروا فيمن بعدهم، فكان هذا ديدن جميع الفرق بعد ذلك.
- ٣- أن الشبهة انطلقت من تشابه الأسماء والذي لا يقتضي التشبيه.

(١) هو نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعي المروزي، أبو عبد الله، أول من جمع المسند في الحديث، وكان من أعلم الناس بالفرائض، وفتن أيام محنة خلق القرآن، فأبى أن يجيب، فحبس في سامراء، ومات في سجنه سنة ٢٢٨ هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي: ٣٠٦/١٣. تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٧/٢. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٢٣٨/٣).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، ٥٣٢/٣.

(٣) المصدر السابق، ٩٣٧/٣.

(٤) المصدر السابق، ٢٥٨/٣.

(٥) انظر: وسطية أهل السنة بين الفرق، د. محمد باكريم محمد باعبدالله، دار الراية، الرياض،

الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ص ١٣١ - ١٣٢.



٤- أن أهل السنة والجماعة لم يثبتوا إلا ما أثبتته الله ورسوله لنفسه، مع القطع بنفي المشابهة والمماثلة.

٥- أن أهل السنة ليسوا مشبهه، وإلا لكان الله ورسوله في دعواهم أول المشبهة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وعليه : فبشر ومن معه ومن سار على طريقته هم المشبهة.

ثالثاً : ومن الشبه التي دفعت بشر إلى نفي الصفات منهجه في الاستدلال على وجود الله، والذي يعتمد على طريقة الأعراض، وحدوثها، ولزومها للأجسام وأن ما استلزم الحادث فهو حادث - وهذا ما استناولوه لاحقاً بالتفصيل والرد إن شاء الله - لكن المهم هنا أن هذا المنهج كان سبباً في نفي صفات الله تعالى، وقد كانت شبهته ومن معه : هي أنهم ادعوا أن إثبات الصفات وهي أعراض، والأعراض حادثة ومحلها حادث، يستلزم حدوث الصانع، وكونه جسماً، وقد ثبت عندهم حدوث كل جسم قامت به الأعراض الحادثة، فكان لازم هذا نفي أو تأويل كل ما جاء به القرآن الكريم وما نصت عليه الأحاديث الصحيحة من الصفات والأسماء والأفعال، فيما يتعلق بذات الله تعالى، دفعاً لفساد الدليل الذي ابتدعوه والطريق الذي سلكوه؛ لإثبات وجود الله تعالى^(١).

وقد كان بشر والجهمية من أوائل من أشاع هذه التصورات الفاسدة بين المسلمين، وقد أشار شيخ الإسلام إلى هذه الشبهة، حين تحدث على لسانهم، فقال رحمه الله: "إن إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك، لأن الصفات التي هي العلم والقدرة والإرادة ونحو ذلك، أعراض ومعان تقوم

(١) انظر: منهج المتكلمين والفلاسفة في الاستدلال على وجود الله، يوسف محمد صالح الأحمد، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، فرع العقيدة مطبوعة على الآلة الكاتبة، ٥٠٧/٢.



بغيرها، والعرض لا يقوم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم، لأن الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث محدث^(١).

ثم يصور - رحمه الله - العلاقة بين القضيتين، وأن هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الله هي التي ألزمتهم بنفي الصفات، فقال: "والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفي صفات الرب مطلقاً أو نفي بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأجسام هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال"^(٢).

وقد تأثر من بعدهم بهذا الأصل، يقول شيخ الإسلام: "وإنما أوقع هذه الطوائف في هذا القول، ذلك الأصل الذي تلقوه عن الجهمية، وهو أن ما لم يخل من الحوادث فهو حادث، وهو باطل عقلاً وشرعاً"^(٣).

وعليه فقد التزم بشر المريسي والجهمية بعامة نفي جميع الصفات، بل والأسماء، والأفعال الثابتة بالأخبار الصحيحة في الكتاب والسنة من أنه سبحانه وتعالى يحب ويكره، ويرضى ويسخط وينزل في الثلث الأخير من الليل ... إلى غير ذلك من الأفعال التي وردت في القرآن والسنة.

وخلاصة القول: أنهم عطلوا الله تعالى عن جميع صفاته، وتأولوا النصوص الشرعية تأولات باطلة وفسروها تفسيرات لا تنفق، لامع اللغة ولا مع الشرع، كل ذلك في سبيل المحافظة على سلامة الطريق الذي سلكوه؛ لإثبات وجود الله.

(١) بيان تلبيس الجهمية في بدعهم الكلامية، ٦١٨/١-٦١٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٤١/١.

(٣) رسالة الفرقان، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيمية، ١١٧/١.



- أصول أفكاره في الصفات:

نشأ بشر المريسي في فترة امتدت فيها الدولة الإسلامية إلى الصين شرقاً، والمحيط الأطلسي غرباً، وعم الإسلام في هذه الدولة الكبيرة أنواعاً متعددة من الأجناس والثقافة والديانات، وقد قضى بشر معظم حياته في بغداد حيث تلاقت تيارات فكرية متعددة ومتباينة التقت بدورها مع ماتأثر به من جهة أصوله اليهودية، لتشكّل مذهبه وتؤثر على أفكاره وقد تمثلت هذه الروافد بمجموعها في الآتي:

أولاً: الجانب اليهودي :

تنازعت بشر جوانب متعددة، أهمها أصوله التي ينتمي إليها، حيث شهدت جميع كتب الفرق والمذاهب على أن والده كان يهودياً، كما روى الخلال^(١) عن أبي النضر هاشم بن القاسم^(٢) أنه قال: كان أبوبشر المريسي يهودياً^(٣) قصاباً صباغاً في سوقة نضر بن مالك^(٤).

بل وأكثر من هذا مارواه المروزي، قال: "أخبرني يعقوب^(٥) بن أخي معروف

-
- (١) هو أحمد بن محمد بن هارون، أبوبكر، الخلال : مفسر عالم بالحديث واللغة، من كبار الحنابلة، من أهل بغداد، قال الذهبي : جامع علم أحمد ومرتبته، مات سنة ٣١١هـ.
(انظر : طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ١٢/٢، البداية والنهاية، ابن كثير، ١١/١٤٨، تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٧/٣).
- (٢) سبقت ترجمته، ص ١٧٥ .
- (٣) انظر: الرد على الجهمية، ابن بطه، تحقيق: د. يوسف الوابل، ١٠٢/٢ . شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، ٣/٣٨٢. مسائل أحمد، أبو داود، ص ٢٧٠.
- (٤) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي. لسان الميزان، ابن حجر، ٢/٢٩، ميزان الاعتدال، الذهبي، ١/٣٢٢.
- (٥) هو يعقوب بن موسى بن الفيرزان، حكى عن عمه حكايات وسأل الإمام أحمد عن أشياء، روى عنه المروزي وإسحاق الختلي وغيرهما.
(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٤/٢٧٦. طبقات الحنابلة، القاضي أبو يعلى، ١/٤١٧).



الكرخي^(١)، قال: سمعت عمي يقول: رأيت رجلاً في النوم فذكرت له بشر المريسي فقال: لا تذكر ذاك اليهودي^(٢).

وقال أبو حاتم حدثني بعض أصحابنا، قال: "رأى يحيى بن أبي موسى أبوزكريا في النوم ليلة مات بشر المريسي أو بعدها ليلة، كأني جاء من البستان، فإذا جنازة معها قدر عشرين نفساً سود الوجوه، عليهم ثياب سواد ورأس الجنازة موضع رجل السرير، ورجلها موضع الرأس وهم يشمعلون^(٣) حولها، كلما أرادوا أن يصعدوا بها يرجعون إلى خلفهم، فقلت لبعضهم، جنازة من هذه؟ قالوا جنازة بشر المريسي^(٤)".

وإذا تغاضينا عن الأثرين الأخيرين، فالمصادر تجمع على أن والد بشر كان يهودياً.

وأن بشراً كان يقرأ من اليهودية في التوراة ما يلبس به على المسلمين في القرآن^(٥).

(١) هو معروف بن الفيرزان، أبو محفوظ العابد، يعرف بالكرخي، مشهور بالزهد والعبادة والورع، يقال: كان مستجاب الدعوة، مات سنة ٢٠٠هـ.

(انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ١٣/١٩٩. سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٩/٣٣٩-٣٤٥. العبر، الذهبي، ١/٢٦٢).

(٢) الرد على الجهمية، ابن بطه، تحقيق: د. يوسف الوابل، ٢/١٠٢.

(٣) الشمعة: قراءة اليهود.

(انظر: لسان العرب، ابن منظور، ١١/٣٧٢).

(٤) الرد على الجهمية، ابن بطه، تحقيق: د. يوسف الوابل، ٢/١٠٩.

(٥) البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، أبو الفضل عباس بن منصور التريبي السكسكي الحنبلي، تحقيق: د. بسام علي سلامة العموش، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م-١٤١٧هـ، ص ٣٦.



ثم إن التأثير اليهودي بعد ذلك جاءه أيضاً من ناحية جهم^(١) والذي أجمعت أيضاً كتب الفرق والمذاهب على تأثره به، والذي أخذ بدوره أفكاره عن الجعد بن درهم^(٢)، أحد موالي بني مروان، وقد عاش بجوار مواليه ردحاً من الزمن، ثم خرج ببدعته وضلاله زاعماً أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر، متأثراً في ذلك ببيان أو بنان بن سمعان النهدي التميمي^(٣)، والذي ظهر بالعراق بعد المائة الأولى، وقال بإلهية علي بن أبي طالب عليه السلام، وأن فيه جزءاً إلهياً متحداً بناسوته، وأن هذه الإلهية قد انفصلت منه إلى ابنه محمد، المعروف بابن الحنفية، ثم في أبي هاشم، ثم في بيان هذا، مدعيًا النبوة، فقتله خالد بن عبد الله القسري، وأحرقه بالنار قبل ١٢٦هـ، متأثراً في ذلك بطالوت^(٤) ابن أخت اليهودي ليبد بن أعصم، الذي سحر النبي صلى الله عليه وآله وكان زنديقاً يظهر زندقته ويفشيها، بعد أن أخذ عن خاله القول بخلق التوراة، وصنف في ذلك ... وخاله هو اليهودي الساحر الذي سحر النبي صلى الله عليه وآله وبقي على ذلك ستة أشهر، حتى أنزل الله سورتي المعوذتين رقية له، وكان ليبد يقول بخلق التوراة، فألقى ذلك على ابن أخته طالوت، وتلقى عنه

(١) انظر: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، جمال الدين بن نباتة المصري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٣٨٣هـ، ص ١٦٨. الطبقات الكبرى، ابن سعد، طبعة دار صادر بيروت، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م، ٣/٦٤. الكامل، ابن الأثير، ٢٦/٧. الوافي بالوفيات، الكتبي، ١١/٨٧.

(٢) انظر: الأعلام، الزركلي، ١٢٠/٢. لسان الميزان، ابن حجر، ١٠٥/٢. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٩٩/١.

(٣) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ص ١٥٢-١٥٣. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٥٧/١.

(٤) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٣٩/٦، ٣٥٠/٩. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢٩٤/٥.



بيان بن سمعان ذلك فعلمه الجعد بن درهم شيخ جهم بن صفوان، وأخذ بشر المريسي عن جهم ذلك.

يقول ابن تيميه - رحمه الله - : "إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان من طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ، وكان الجعد بن درهم هذا - فيما قيل - من أرض حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة..."^(١).

والسؤال الآن، بعد أن ثبت وجود الصلة، ماهو نوع هذا التأثير من خلال أفكاره المعروضة والمتاحة؟؟

في الحقيقة أننا إذا توقفنا أمام أهم أفكار بشر وهي قضية تأويل الصفات، نجد أن جذورها يهودية قديمة، فلقد قام بعض اليهود بشرح التوراة شرحاً رمزياً، منذ القرن الثالث ق.م، وأول من عكف على هذا العمل هو "أرسيتبولس" الذي سمي بأول متفلسف يهودي^(٢) وقد أول التوراة للتوفيق بينها وبين الفلسفة اليونانية، فأول مثلاً "يد الله" وقال المراد منها قدرة الله^(٣)، ونحو ذلك .

ثم ارتبط التأويل باسم فايلو الإسكندراني الذي يعد أكبر ممثل للثيولوجيا^(٤)

(١) درء التعارض، ابن تيمية، ٣١٣/١. الفتوى الحموية الكبرى، ص ٢٤، ٢٥. مجموع الفتاوى، ٢٠/٥ - ٢١، ١٢/٣٥١ - ٣٥٣.

(٢) انظر: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د. عبد المنعم الحفني، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص ٤٦ - ٤٧.

(٣) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٢٦٣.

(٤) الثيولوجيا: كلمة مركبة من كلمتين يونانيتين هما: "إثيوس" وتعني "الإله" و"لوجوس" وتعني "الكلمة أو المعرفة" وقد عرفها بعض الباحثين بأنها: بحث مدعوم بالأدلة العقلية حول



اليهودية في تلك المرحلة (٣٠ ق.م - ٥٠ م) والذي حاول أن يبعد التصورات الجسمانية التي يمكن أن يؤدي إليها التفسير الحرفي لبعض نصوص التوراة التي تضيف على الله صفات خبرية من يد وساق ووجه وعين... الخ.

وأكد على وجوب تفسيرها تفسيراً مجازياً وفق قوانين التأويل المجازي التي حدد هو درجاتها بنفسه، وقد حمل "فايلو" حملة شعواء على أولئك الذين يتمسكون بالحرفية والظاهر في تفسير النصوص واصفاً إياهم بضيق الأفق والإدراك: "وإن أبطأ الأذهان إدراكاً وفهماً ليرى أن وراء الحرف معنى آخر يبين بالتأويل الحق المجازي"^(١) واصفاً إياهم بالغباوة والإلحاد "هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التأويل المجازي، ليسوا أغبياء فحسب بل هم أيضاً ملحدون"^(٢)، وقد ذهب إلى أن للتوراة ظاهراً وباطناً، والمعاني الظاهرة تخاطب العوام، ولكن المعاني الباطنة لا يعرفها إلا الفلاسفة، فأول التوراة ونصوصها تأويلاً بالغاً بحيث انقطعت صلتها بمعانيها الظاهرة^(٣).

ثم جاء الربانيون الذين طوروا فكرة أسماء الله إلى حد أبعد قليلاً - على حد تعبير المؤلف - وقالوا بأن هذه استعارات مجازية لنفس الإله الذي يعمل أعمالاً مختلفة في أحوال مختلفة^(٤)، وكان ذلك في المرحلة القرية من ظهور الإسلام.

= الإله، وماهيته، وعلاقته بالإنسان والعالم، والطريقة التي يبلغ بها الإله رسالته إلى الناس، والبيولوجيا تشتمل أيضاً على الموضوعات الأخرى المتصلة بذلك مثل العناية الإلهية، والمعجزات، والصلاة، والعبادة، والاستطاعة، أو الإرادة الحرة، والذنوب والتوبة، ومشكلة الشر والخلود والملائكة.

(انظر: الموسوعة اليهودية، ١١٠٣/١٥).

(١) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبد الحميد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ص ١٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١.

(٣) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، ص ٢٦٤.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٢٦٦.



وقد سار على نهجه فيما بعد عدد من لاهوتي اليهود في العصور الإسلامية، منهم سعدايا الفيومي (٨٩٢م - ٩٤٢م) صاحب كتاب "الأمانات والاعتقادات"، والفيلسوف الأندلسي المشهور موسى بن ميمون^(١) (١١٣٠-١٢٠٤م)، الذي خصص جزءاً مهماً من كتابه "دلالة الحائرين" لمعالجة هذا الموضوع وأكد بأن العامل الرئيسي وراء ظهور مشكلة التشبيه هو التمسك بظاهر الصفات الخبرية التي ترد في التوراة وتفسيرها بالحقيقة دون المجاز، وهو إذ يوضح رأيه في الموضوع يقول: "هذه الرسالة لها غرض ثان، وهو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض، هذه النصوص التي نصطدم منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحاً أنها من المجاز - والتي على الضد من هذا - يأخذها الجاهل والذاهل على معناها الخارجي دون أن يرى فيها معاني خفية"^(٢).

كما أن القضية الثانية والمرتبطة بالقضية الأولى وهي المقالة في خلق القرآن، والتي تؤكد الكثير من المصادر أن أصلها يهودي.

(١) هو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي، فيلسوف يهودي، ولد في قرطبة بالأندلس، وتعلم بها، وهو أحد أحفاد يهود هاناسي، الذي دون المشناه، وهي أصل التلمود، تظاهر ابن ميمون بالإسلام، وقيل أكره عليه، فحفظ القرآن الكريم، وتفقه على المذهب المالكي، ودخل مصر، فسمح له بالعودة إلى يهوديته، لأنه دخل الإسلام، فيما يزعم - مكرهاً، وأقام في القاهرة رئيساً روحياً لليهود المصريين منذ عام ٥٦٧هـ - ١١٧٠م، حتى وفاته سنة ٦٠١هـ - ١٢٠٤م.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ٣٢٩/٧ - ٣٣٠. موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، د. عبد الوهاب محمد المسيري وآخرون، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٤م، ص ٣٨٦).

(٢) انظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبد الحميد، ص ٢١٦ - ٢١٧.



فقد روى ابن قتيبة أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي^(١)، وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي^(٢)، وإن كان ابن قتيبة قد تفرد بذلك.

إلا أن ابن الأثير يرى أن أول من نشرها من اليهود لبيد بن الأعصم عدو النبي ﷺ اللدود الذي كان يقول بخلق التوراة، ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه وصنف في خلق القرآن، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام، وكان هذا زنديقاً فأفشى الزندقة^(٣) ثم تبناها بشر ودافع عنها طوال حياته.

وحقيقة سلسلة هذه المقالة: أخذها الجعد عن بيان بن سمعان، وأخذها بيان عن طالوت بن أخت لبيد بن أعصم، وأخذها طالوت عن لبيد بن أعصم الساحر الذي سحر رسول الله، وأخذها لبيد عن يهودي باليمن، وأخذ عن الجعد الجهم ابن صفوان الحزري وقيل الترمذي، وأخذ بشر المريسي عن الجهم، وأخذ أحمد بن أبي دؤاد عن بشر المريسي^(٤).

(١) هو المغيرة بن سعيد العجلي الكوفي، أبو عبد الله، دجال مبتدع، جمع بين الإلحاد والتنجيم، وكان مجسماً يزعم أن الله تعالى على صورة رجل على رأسه تاج، وأعضاؤه على عدد حروف الهجاء، ويقول بتأليه علي، وتكفير أبي بكر وعمر وسائر الصحابة إلا من ثبت مع علي، وخرج بالكوفة في إمارة خالد بن عبد الله القسري داعياً لمحمد بن عبد الله بن الحسن، وكان يقول هو المهدي، وظفر به خالد، فصلبه وأحرق بالنار خمسة من أتباعه الذين يسمون المغيرة سنة ١١٩هـ.

(انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، ١/٥. لسان الميزان، ابن حجر، ٦/٧٥. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣/١٩١).

(٢) انظر: عيون الأخبار، ٢/١٤٨-١٤٩.

(٣) انظر: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٧/٤٩، المعتزلة، زهدي جارا الله، ص ٢٢-٢٣، ٧٥.

(٤) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ١٠/٢١١.



ثانياً: الصابئة والمشركون :

وقد كانت طريقة وصول أفكارهم إلى بشر عن طريق الجهم أيضاً والمتأثر بالجد فتأثر بهما بشر، وقد كان جعد نشأ بحران دار الصابئة، بقايا أهل دين النمرود، والمشركون الكنعانيون، فقد كانت الصابئة إلا قليلاً منهم إذ ذاك على الشرك^(١).

فأسانيد الجعد في الصفات: "ترجع إلى المشركين، والصابئين المبديلين، واليهود المبديلين"^(٢) وعامة الصابئة في حران كانوا من نفاة صفات الله تعالى وأفعاله، وكان من قولهم: ليس لله صفة ثبوتيه، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية^(٣)، لكن إضافتها ليست من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، بل من قبيل إضافة المخلوق إلى الخالق. وكما نوهنا سابقاً، لم يكن مذهبهم قاصراً على التعطيل، بل كانوا كذلك مشركين.

ويشير شيخ الإسلام إلى الشرك عندهم بقوله: "فالشرك الذي نهى عنه الخليل -عليه السلام- وعادى أهله عليه: كان أصحابه هم أئمة هؤلاء النفاة للصفات والأفعال"^(٤). أي أن الصابئة المشركين المبديلين لملة إبراهيم -عليه السلام-، كانوا أئمة الجهمية نفاة الصفات وعنهم أخذ بشر المريسي مذهبه.

حتى في دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي يستدلون به على وجود الله، كان مصدر بشر والجهمية بعامة هو بعض الصابئة، يقول شيخ الإسلام - رحمه الله - أن جهماً أخذ عنهم ثم لما رأى أن الأعراض - التي هي الصفات - تدل بزعمه على

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية، نشر: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ص ٢٨٧.

الفتوى الحمويه الكبرى، شيخ الإسلام ابن تيمية، طبعة دار فجر للتراث، ص ٤٨، ٤٩.

(٢) نقص تأسيس الجهمية، ابن تيمية، ص ٨٢.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١٧٥/٧.

(٤) المصدر نفسه، ٣١٢/١.



حدوث الموصوف الحامل للأعراض : التزم نفيها عن الله تعالى؛ لأن ثبوتها مستلزم لحدوثه بزعمه^(١).

كما أخذ عنهم جملة من مقالات التعطيل، منها قوله : إن الله في كل مكان، ولا يتكلم ولا يشار إليه، ... وغير ذلك^(٢).

يقول شيخ الإسلام - رحمه الله - : "فإن هذه الأمة اضطربت في القرآن وكلام الله اضطراباً عظيماً، وتفرقوا واختلفوا بالظنون والأهواء لما أحدثت فيهم الجهمية المشتقة من الصابئة"^(٣) ، وقال أيضاً: "واخذ القول أن الله لم يكلم موسى تكليماً عن الجعد، الجهم بن صفوان، فأنكر أن يكون الله يتكلم ثم نافق المسلمين فأقر بلفظ الكلام وقال: كلامه يخلق في كل محل كالهواء، وورق الشجرة، ودخل بعض أهل الكلام والجدل من المنتسبين إلى الإسلام من المعتزلة ونحوهم إلى بعض مقالة الصابئة والمشركين متابعة للجعد والجهم"^(٤).

ثالثاً: الفلاسفة :

فبالرغم من أن بشر ظهر في بدايته مهتماً بالفقه والحديث إلا أنه لم يشتهر بهما كما اشتهر في علم الكلام والفلسفة، ومن أبرز القضايا التي عالجها واشتهر بها مشكلة خلق القرآن، إلا أن المصادر لا تذكر بمن اتصل من علماء عصره في

(١) انظر: قاعدة في القرآن وكلام الله، ابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى، ٢٨/١٢، درء تعارض العقل والنقل، ٧٢/٧.

(٢) انظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -، د. عبد القادر بن محمد عطا صوفي، مكتبة الغريباء الأثرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ٦٤/١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٦/١٢.

(٤) المصدر السابق، ٢٧/١٢.



علم الكلام والفلسفة، وإن كان البعض يرى أن بشراً متأثراً بالفلاسفة في نفهم للصفات - عن طريق تأثر الجهم بهم^(١) - وقد كان الجهم متأثراً بالجدد والذي كما قلنا نشأ بحران دار الصابئة المشركين والذين كان علماؤهم الفلاسفة، وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل وكان بها هيكل "علة الأولى" هيكل "العقل الأول" هيكل "النفس الكلية" هيكل "زحل" هيكل "المشتري" هيكل "المريخ" هيكل "الشمس" وكذلك "الزهرة" و "عطارد" و "القمر" ولم يزل بها الفلاسفة في دولة الإسلام إلى آخر وقت، ولذا لما قدم الفارابي حران في أثناء المائة الرابعة، دخل عليهم، وتعلم منهم، مأخذ من الفلسفة، وكانوا يقولون: ليس للرب إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منهما^(٢).

يقول ابن تيمية - رحمه الله -: "قال الإمام أحمد: وكان يقال إنه - أي الجدد - من أهل حران، وعنه أخذ الجهم بن صفوان مذهب نفاة الصفات وكان بحران أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة، بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفي الصفات والأفعال ولهم مصنفات في دعوة الكواكب"^(٣).

-
- (١) وقد أشار إلى ذلك كل من الأشعري، والغزالي والشهرستاني، وابن تيمية، وغيرهم.
(انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ١/١٢٣. المنقذ من الضلال، الغزالي، تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد، الطبعة التاسعة ١٩٨٠م، دار الأندلس، بيروت، ص ٣٤. الملل والنحل، الشهرستاني، ١/٤٦. نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تحرير وتصحيح: الفردجيوم، طبعة مصورة من طبعة ليدن، ص ٩١. الفتاوى، ابن تيمية، ٦/٣٥٩، ١٤/٣٤٩. الجانب الإلهي، محمد البهي، ص ٢١٠. في العقيدة بين السلفية والمعتزلة، د. محمود أحمد خفاجي، مطبعة الأمانة، القاهرة ١٩٧٩م، ص ٣٥٧. المعتزلة، زهدي جارا الله، ص ٦٣).
- (٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص ٢٨٧، ٢٨٨. الفتوى الحمويه، ابن تيمية، ص ٤٨-٤٩.
- (٣) درء التعارض بين العقل والنقل ١/٣١٣.



كما أنه ليس بالبعيد أن يكون قد علق بذهنه بعض هذه الآراء الفلسفية من خلال المناقشات مع أهل الديانات الأخرى والتي ينحدر من إحداها وهي اليهودية، خاصة وأنه نشأ بالعراق والتي تميزت بالرأي، فقد عرف أهل العراق باصطناع القول والذي أثر فيه كثرة أخلاط المسلمين من الأمم المختلفة ومنهم الذين لم يصل الإيمان إلى أعماق قلوبهم ممن لا يترجى من اختلاق حديث أو رواية خير غير صحيح مادام ذلك يؤيد دعواه.

كما أن أجواء العراق تتميز بكثرة المذاهب المختلفة من معتزلة ومرجئة وأصناف من المتكلمين، وقد كان كل صنف من هؤلاء يؤيد حجته ورأيه بتأويل آيات القرآن واختلاق الحديث.

والعصر كله عصر جدل ونقاش وانتصار لرأي ورد لآخر، ونشأ عن هذا تلاقي الأفكار والآراء والديانات واختلاط بعضها ببعض، وتلاقح كل منها بالآخر. ثم إن بشراً قد عاصر فيها الترجمة، وخاصة في عهد المأمون.

وليس ببعيد أن يكون قد قرأ بعض مترجم من الكتب الفلسفية وقد كان لها أثر واضح في الأفكار الكثيرة الموجودة في الساحة الإسلامية، إذ غزا الفكر الإسلامي كثير من المنازع الفلسفية، والمذاهب القديمة في الكون والمادة وماوراء الطبيعة المحسوسة، وكان بعض الفلاسفة ينادون بتنزيه الله عن صفات الخلق كأفلوطين^(١)

(١) هو فيلسوف يوناني، ولد سنة ٤٢٧ ق.م، وتلمذ على سقراط، رسم في الجمهورية صورة للمدينة الفاضلة كما تخيلها وتمناها، وفلسفته تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: الجدل، والطبيعة، والأخلاق، توفي سنة ٣٤٧ ق.م.

(انظر: أخبار الحكماء، القفطي، ص ١٣، ٢١. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٦٢/٦٥. الملل والنحل، الشهرستاني، ١٩٠/٢).



الذي كان له تأثير واضح على ما عند بشر، خاصة إذا عرفنا واحد أفلوطين المنزه عن الكثرة والتركيب والوصف والحد، ثم يصف لنا شيخ الإسلام هذه الوحدة عند بشر بقوله: "وعنده لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل ولا قدرة ولا كلام، ولا إرادة، بل ما ثم عنده إلا الذات المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها"^(١).

وعلى هذا فلا بد أن تؤول النصوص المثبتة للصفات.

ولاشك أن قول بشر بوحدة الذات الإلهية، ومن ثم نفي الصفات، وفي زيادتها على الذات هو وليد النمط الفلسفي في التفكير تأثراً بواحد أفلوطين الذي لا يوصف، وهو واحد بسيط لا يتعدد، ولا يتركب؛ أي هو واحد من كل وجه، ومجرد من الصفات وهي مغالاة في النزعة العقلية التي تؤول كل ما يصادفها من نصوص؛ لنصرة مذهب التنزيه المغالي فيه بإثبات الوحدة لله تعالى ونفي الكثرة والتركيب من كل وجه.

وزينوفان الذي قال في صفات الله: "ولا يشبه في هيئته أو عقله أي واحد من البشر، موجود في كل مكان، بغير أن يتحرك إذ لا يليق به أن يتحرك من مكان إلى آخر وأن يغير موضعه"^(٢).

وإذا كان أرسطو يقول، كما نقل عنه الأشعري: "أن الباري علم كله، قدرة كله، حياء كله، سمع كله، بصر كله"^(٣).

فإن بشراً يزعم أن الله لا صفة له ولا كلام، ولا فعل، بل خلق المخلوقات،

(١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، ١٤/٢.

(٢) علوم الإغريق وسبل انتقالها إلى العرب، أوليري، ص ١٦٤-١٨٩.

(٣) ابن سينا بين الدين والفلسفة، حموده غرابه، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة،

١٩٧٢م، ص ٤١.



وخلق الكلام الذي سماه كلامه ، بلاصفة ولافعل ولاكلام ، وليس هناك إلا الذات المجردة ، وكل ماسوى الذات المجردة فهو مخلوق^(١).

وعليه : فلا بد أن بشراً قد تأثر بالفلسفة وعلم الكلام الذي ساد عصره ، وخاض بشر فيها بكل ما يملك ، مع الوضع في الاعتبار أن له كتباً وردت بأسمائها وإن كان لم يصل إلينا منها شيء ، لكن الذي يؤكد تأثره ما أثر حوله في الأوساط العلمية حتى حرص العلماء العامة على بشر ، واستمر موقف العلماء منه ومن أفكاره في استياء زمن إبراهيم بن المهدي الذي تبوأ الخلافة بعد مقتل الأمين ، حتى سجن وطالب الناس بقتله .

كل ذلك تغير في عهد المأمون ، فقد برز اسمه بين من كان يجالسهم من العلماء ، ولاشك أن قوته الكلامية جعلت المأمون يصدره في مجالسه معجباً بطريقته في الحوار ، بل أكثر من هذا نجد هارون بن المأمون بن سندس ، وكان بيت الاعتزال يفر من مناظرته ، فيقول : إن المأمون قال له .. " لأجمعن بينك وبين بشر فإن وجبت عليك الحجة ضربت عنقك " ، وكان هارون يقول : " لم أزل أجنب مجلس بشر عند المأمون إلى أن فرق الدهر بيننا " ^(٢).

حقيقة أخيرة : تنبثق من قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ^(٣).

(١) انظر : موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول ، ابن تيمية ، ١٤/٢ ، ٢٩ .

(٢) كتاب بغداد ، ابن طيفور ، ص ٤٠ .

(٣) سورة آل عمران : ٧ .



والحديث عن القرآن بصفته مصدراً أساسياً للمسلمين في فهم مايتعلق بذات الله تعالى وصفاته في هذه المرحلة لايعني أن القرآن كان يريد لهم أن يقعوا في اللجاجة والاختلاف، ولكن القضية تكمن في طبيعة التعامل البشري مع هذه الآيات، فبعد أن كان الصحابة والتابعون يتهيئون من إخضاع الآيات التي تتكلم عن الله - ذاته وصفاته - للبحث العقلي، جاء قوم - ومنهم بشر المريسي - لايشغلهم سوى الأبحاث العقلية، خروجاً عن طريق السلف، مع الوضع في الاعتبار محاولة بشر التزاوج بين ثقافته اليهودية الأصلية وبين الثقافة الإسلامية الوافدة على حياته، فكان أحد المساهمين في تحويل العقلية الإسلامية من البساطة إلى التعقيد، ومن تسليم الفطرة إلى التأمل العقلي والتأويل، والكل حريص على جذب النصوص لصالحه، يقول د. محمد يوسف موسى: "وإن هذه الآيات وأمثالها، ممايدور حول الله وصفاته، ونحو ذلك من الأمور المتشابهة، كان من المحتم أن تنبت العقول وأن تدفعها إلى أنحاء من التفكير الفلسفي وقد كان، وكان من المحتم كذلك أن يكون لكل المفكرين، فرداً أو طائفة تجمعهم فكرة واحدة، موقفه منها، وقد كان، إلا أن هذا الموقف الذي كان لكل طائفة من المفكرين لم يكن من ضرب واحد، لقد كان موقف البعض أن استوحى من القرآن نفسه - صواباً أو خطأ - مذهبه"^(١).

ونحن مع تحفظنا على بعض ما جاء في كلام المؤلف نؤكد على أن القرآن لم يُرد هذا الاختلاف، ولكن القضية تكمن في اختلاف الأهداف، وكان أحد المتعاملين مع هذه النصوص بشر المريسي، يقول د. العسال: "بدأ الفكر العربي يتأثر بالأفكار والآراء الفلسفية والثقافية بعد أن امتدت الفتوحات الإسلامية واختلط العرب بغيرهم من الأمم وأخذت الحضارة الإسلامية تنمو وتتسع من منطلقها القوي الواضح، وهو

(١) القرآن والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م، ص ٤٠.



القرآن الكريم الذي أكد على إعمال الفكر والاهتمام بالإنسان، وانبرى رجال الفكر في العالم الإسلامي في الرد على الآراء المخالفة لتعاليم القرآن كما انبرى آخرون لتبني وشرح الأفكار الفلسفية والدينية في القرآن، ولما كان ليس من السهل فهم كل آيات القرآن فهماً صحيحاً واضحاً، لأسباب عدة أدى ذلك إلى تباين فهم المفكرين لآياته ومحاولتهم تأويلها.

ومن الشخصيات التي تناولت الأفكار الفلسفية في القرآن بشر بن غياث المريسي^(١) والذي ادعى التنزيه بنفيه جميع الصفات وتأويل ماورد فيها من نصوص، فراراً من التشبيه بزعمه.

وعليه « ففي ضوء ماسبق نخرج بالآتي :

- ١- أن مصدر أفكار بشر وآراءه ماهو إلا بتأثير من أصحاب الديانات الأخرى من الأمم الدخيلة على الإسلام والمسلمين.
- ٢- أن المعبر لتلك الأفكار إلى رأس بشر وحسه، هو الجهم بن صفوان، ومن هنا أطلق الكثيرون لفظ الجهمي على المريسي تأكيداً على هذا التأثير.
- ٣- أن توحيد بشر والذي هو توحيد الجهمية، يصدر عن أقوال أعداء الإسلام من مشركين وصابئين وفلاسفة، " وهو نفي صفات الرب كعلمه، وكلامه، وسمعه وبصره وحياته وعلوه على عرشه، ونفي وجهه ويديه، وقطب رحي هذا التوحيد هو جحد حقائق أسمائه وصفاته"^(٢).

- (١) بشر المريسي وآراؤه الفلسفية، د. خالد العسلي، ص ٢٣٣.
- وحين يقول العسال فلسفة القرآن فهو يُسيء إلى القرآن لأن الفلسفة تحاول حصر الحقيقة في العبارة التي تنتهي إلى التعقيد والتخليط والجفاف المليء بالمصطلحات فلا يدرك محتواه إلا القليل من الناس بينما عُرِضت الحقائق العقيدية في القرآن بأسلوب خاص مباشر يمتاز بمخاطبة الكينونة الإنسانية بكل جوانبها وطاقاتها ومنافذ المعرفة فيها، ولا تخاطب الفكر وحده في الكائن البشري، كما يمتاز بالبساطة والوضوح مما جعل ادراكها سهلاً ميسراً لكافة مستويات الناس على اختلاف مداركهم وفطرتهم يأخذ كل حسب طاقته من التفكير والافتناع. ومن هنا جاء الخلط واللبس لدى الدكتور العسال حين رأى أن القرآن يقوم على أفكار فلسفية ثم أتبعها بقوله وليس من السهل فهم كل آياته فهماً صحيحاً واضحاً لأسباب عدة مما أدى إلى تباين فهم المفكرين لآياته ومحاولتهم تأويلها... ومن هنا أيضاً نقف لنقول أنه لا مجال للجمع بين الفلسفة والقرآن ... لأن الفلسفة هي التي أفسدت طريقة تلقي عند المسلمين، فقد نشأ علم الكلام عند دراسة العقيدة وتلقيها من منظور فلسفي.. وهي تقوم على مناقشة قضايا ذهنية مجردة وبهذا هي لا تثمر إيماناً ولا تدفع شكاً وإنما تزيد الحيرة حيرة، ودين الله مستغني عنها فما عرفها أصحاب القرون الأولى ولا لقاء بينهما لا من ناحية المصدر ولا المنهج ولا قوة التأثير ولا الأسلوب ولا طريقة الاستدلال (وقد تناول هذه القضية الدكتور الأشقر في كتابه العقيدة في الله من ص ٣٥-٥٠).
- (٢) مختصر الصواعق المرسلة، ابن قيم الجوزية، ١/١٩٠.



رأي السلف في الصفات

الأصل عند السلف في باب الأسماء والصفات أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله - ﷺ - ومعناه: أن يقتصر على ما جاء به الكتاب والسنة، فهما المصدران الأساسيان في هذا الأمر المتعلق بذات الله تعالى، وماله من صفات الجلال والكمال، من غير تفريق بين أسماء الله وصفاته، ولا بين بعض صفاته وبعض، بل قولهم في الجميع واحد، لا ينفون ولا يؤولون شيئاً منها، ولا يكييفون أو يشبهون شيئاً منها بصفات المخلوقين.

يقول الحافظ ابن عبد البر الأندلسي: "أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة وحملها على الحقيقة لأعلى المجاز إلا أنهم لم يكييفوا شيئاً من ذلك" (١).

ويقول شيخ الإسلام: "وأصل دين المسلمين أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه في كتبه وبما وصفته به رسله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يثبتون له تعالى ما أثبتته لنفسه، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه، ويتبعون في ذلك أقوال رسله، ويجتنبون ما خالف أقوال الرسل، كما قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢) لسلامة ما قالوه من النقص والعيب و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٣) فالرسل وصفوا الله بصفات الكمال، ونزهوه عن النقائص المناقضة

(١) التمهيد، ١٤٥/٧.

(٢) سورة الصفات: ١٨٠.

(٣) سورة يونس: ١٠.



للكمال، ونزهوه عن أن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال، وأثبتوا له صفات الكمال على وجه التفصيل، ونفوا عنه التمثيل^(١).

والسلف - رحمهم الله تعالى - ساروا على هذا الأصل، فجاء مذهبهم في الأسماء والصفات مبنياً على ما أثبتته الله ورسوله، ونفي مانفاه الله ورسوله.

فقولهم في الصفات مبني على أصليين :

أحدهما : أن الله تعالى منزّه عن صفات النقص مطلقاً؛ كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك

الثاني : أنه متصف بصفات الكمال التي لانقص فيها على وجه الاختصاص بما له من الصفات فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات^(٢).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية هذا بأصليين :

الأول : أن يقال القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كان المخاطب ممن يقول بأن الله حي ب حياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام ويجعل ذلك حقيقة وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته فيجعل ذلك مجازاً أو يفسره بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له لا فرق بين مانفيته وبين ما أثبتته بل القول في أحدهما، كالقول في الآخر، وتتمة الأمر، تجده عند شيخ الإسلام يخاطب به بشراً المريسي قائلاً عنه: "فهو في الوقت الذي ينفي علاقة الصفات بالذات، وأنها

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م، ١٤٠ - ١٣٩/٣.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ٤٢٧/٢.



بجردة عن الصفات، والمخلوقات منفصلة عنها، نجده يقر بأزلية القدرة، فثبت أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق فبطل أصول قول بشر: إنه ليس لله صفة، وإن كل ماسوى الذات المجردة فهو مخلوق، وتبين أن الذات يقوم بها معان ليست مخلوقة، وهذا حجة مثبتة الصفات^(١).

ثانياً: الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من علماء السلف التي تدل على أن مذهبهم إنما هو إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى، والتي منها ما أخرجه الإمام اللالكائي في "شرح أصول السنة" قول أم سلمة - رضي الله عنها - في قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) فقالت: الاستواء غير مجهول والكيف غير معلوم والإقرار به إيمان والجحود به كفر^(٣).

وقال النبي - ﷺ - لعمران بن حصين قبل أن يسلم، كم إلهاً تعبد اليوم؟ فقال سبعة، ستة في الأرض وواحد في السماء، فقال: فإذا أصابك الضرر فمن تدعو؟ قال: الذي في السماء^(٤).

وقال الأوزاعي إمام أهل الشام في زمنه: "كنا والتابعون متوافرون نقول: "إن الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته"^(٥).

وقال الشافعي: الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه وفوق ما يصفه به خلقه، فبين - رحمه الله - : أن الله موصوف بما وصف به نفسه في كتابه

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٢/٢٥٦.

(٢) سورة طه: ٥.

(٣) تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، ٢/٢٦٠.

(٤) رواه البخاري في خلق أفعال العباد، ص ٣٥. والترمذي من طريق عمران بن حصين، أبواب

الدعوات، حديث ٣٥٥٠. وقال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب"، انظر السنن مع تحفة الأحوذى، ٩/٤٥٤، ٤٥٥.

(٥) انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ص ١٨١. فتح الباري، ابن حجر، ١٣/٤٠٦.



وعلى لسان رسوله ﷺ (١).

ويقرر شيخ الإسلام مذهب أهل السنة أحسن تقرير حين يقول: "ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله - ﷺ -، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف وتمثيل، يثبتون لله ما أثبتته لنفسه من الصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، يثبتون له صفات الكمال، وينفون عنه ضروب الأمثال، ينزهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد على الممثلة ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ رد على المعطلة" (٢).

والحاصل :

- ١- أن الله لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله - ﷺ -.
- ٢- أن ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ليس فيه تشبيه بصفات خلقه.
- ٣- أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.
- ٤- أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات.

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٥٦/٥-٢٥٧.

(٢) منهاج السنة، ابن تيمية، ١١١/٢.

الفصل الأول

**طريقة المريسي في الاستدلال على وجود الله،
ورأيه في حقيقة الإيمان، وأسماء الله تعالى**

وفيه مباحث :

المبحث الأول: طريقة المريسي في الاستدلال على وجود الله.

المبحث الثاني: رأي المريسي في حقيقة الإيمان.

المبحث الثالث: رأي المريسي في أسماء الله تعالى.

المبحث الأول

**طريقة المريسي في الاستدلال على وجود الله،
وأصولها، والرد عليه**

وفيه مطالب :

المطلب الأول: رأيه في الاستدلال على وجود الله.

المطلب الثاني: أصل هذا الرأي وبمن تأثر فيه .

المطلب الثالث: سير الفكرة من بعده .

المطلب الرابع: الرد عليه وموقف علماء السلف من هذا الرأي .

الفصل الرابع : رأيه في أفعال العباد.

الفصل الخامس : رأيه في بعض السمعيات .



المطلب الأول : رأي المريسي في الاستدلال على وجود الله :

نجد رأي المريسي في الاستدلال على وجود الله عند شيخ الإسلام ابن تيميه وهو يناقش قضية تقديم العقل على السمع عند المتكلمين ويرد فيها على الرازي وأنه ليس فيما يعارض السمع شيء من المعقولات التي يتوقف السمع عليها، ويضرب لذلك مثلاً من أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع ليس متوقفة على ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع، وأنها قضية بديهية ضرورية... من خلال كل ذلك يسجل شيخ الإسلام - رحمه الله - أفكار بشر في هذا الجانب، ويثبت من خلالها رأيه حول الاستدلال على وجود الله، بطريقة الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام وأن ما استلزم الحادث فهو حادث^(١)، مؤكداً أن هذه هي طريقة الأنبياء عامة مستدلاً بقصة إبراهيم عليه السلام مع الكواكب بعد أن صودرت منها الحقيقة.

يقول ابن تيميه - رحمه الله - على لسان بشر : "إن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل ، وإنه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث ؛ لأنه لا يسبق الحوادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير ، فيجب أن يكون محدثاً فهذه الطريقة التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل ، وهذا مما ذكره خلق من النفاة ، مثل بشر المريسي وأمثاله"^(٢).

وقال في موضع آخر على لسانه : إن إبراهيم عليه السلام استدل بالأفول

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، ١/ ١٠٠.

(٢) المصدر السابق ، ١/ ١٠٠-١٠١.



الذي هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به ذلك؛ كالكوكب والقمر والشمس^(١).

وعليه فترتيب الدليل عند بشر في استدلاله على وجود الله بحدوث العالم كالتالي:-

- ١- إثبات الأعراض .
 - ٢- القول بحدوث الأعراض .
 - ٣- دعواه أن الأعراض لازمة للأجساد.
 - ٤- أن ما استلزم الحادث فهو حادث .
- ثم عرض ابن تيميه - رحمه الله - الدليل عند بشر مرة أخرى ، مع زيادة، وهذا ما جعلني أرى الكلام في بحبوحة حين قال في ترتيب الدليل :-
- ١- إثبات الأعراض وإثبات حدوثها .
 - ٢- إثبات استلزام الجسم لها .
 - ٣- وأن ما استلزم الحادث فهو حادث .
 - ٤- استحالة حوادث لأول لها .
 - ٥- أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، ١/٣١٠.



وكأنني بشيخ الإسلام قد ألقى بالفكرة الأخيرة بعد اكتمالها عند المعتزلة والتي انتهت إليها وجعلها من وراء فهمه العام؛ لأن المتقدمين سواء كان بشراً أم من عاصره كالعلاف^(١) لم يفرقوا بين خلو الجسم من جنس الحوادث، وبين خلوه من آحادها وأشخاصها المعينة، ولم يستدلوا على امتناع حوادث لأول لها، ورأوا ذلك مسلماً.

ثم جاء الأمر بعد ذلك عند المتأخرين من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار^(٢) وأبي الحسين البصري^(٣) حين أدركوا أن المقدمات بهذا الترتيب لا تقطع الشبهة ولا توصل إلى الجزم بحدوث الأجسام ما لم يستدل على استحالة حوادث لأول لها، وجعلوا ذلك مقدمة من مقدمات الدليل، ثم رتبوا عليه أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وجعلوها كالنتيجة للدليل، بدل أن كانت مقدمة من مقدماته كما ذكرها القاضي عبد الجبار.

وهذا ما قرره شيخ الإسلام نفسه حين قال : " ولما تفتن كثير من أهل الكلام لما في هذه المقدمة من الإجمال والإبهام وأنه لا بد من بيان هذه المقدمة في هذا الموضع ميزوا بين الفرعين كما فعل أبو الحسين البصري، وأبو المعالي الجويني^(٤)،

(١) سبقت ترجمته، ص ٧٧ .

(٢) سبقت ترجمته، ص ١٨١ .

(٣) هو الحسين بن علي البصري، الملقب بالجفل، كان رأس المعتزلة وصاحب التصانيف، توفي سنة تسع وستين وثلاثمائة وعمره ثمانون سنة.

(انظر : شذرات الذهب ، ابن العماد ، ٦٨/٣ . طبقات الفقهاء ، القاضي أبي يعلى، ص ١٤٣).

(٤) سبقت ترجمته، ص ١٩٢ .



والشهرستاني^(١) والرازي^(٢) وغيرهم ... ولهذا جعل أبوالحسين وأبوالمعالي ونحوهما هذا الدليل مبنياً على أربع مقدمات : إثبات الأعراض وإثبات حدوثها، وإثبات استلزام الجسم لها، واستحالة حوادث لأول لها. وجعلوا النتيجة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، فإن ذلك حينئذ يكون معلوماً بالضرورة بخلاف ما فعله كثير من أهل الكلام من الجهمية^(٣) والمعتزلة^(٤) والأشعرية^(٥)

(١) هو محمد بن عبدالكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، ولد في شهرستان وانتقل إلى بغداد ثم عاد إلى بلده وتوفي بها سنة ٥٤٨ هـ.

(انظر: لسان الميزان، ابن حجر، ٢٦٣/٥. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٤٨٢/١).

(٢) سبقت ترجمته، ص ١٨٠.

(٣) هم أتباع جهم بن صفوان، الذي قال : إن العبد مجبور على فعله ولا قدرة له ولا اختيار، ومن ضلالاته : إنكار الصفات ، والقول بأن الجنة والنار تبيدان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط.

(انظر : إعتقادات فرق المسلمين والمشركون، فخر الدين الرازي، ص ٦٨. التبصير في الدين، الإسفراييني، تحقيق: كمال الحوت، الطبعة الأولى، ص ١٠٧-١٠٨. الفصل، ابن حزم، ٤، ٢٠٤، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢١١-٢١٢. مقالات الإسلاميين، الأشعري، ٣٣٨/١. الملل والنحل، الشهرستاني، ٨٦/١-٨٨).

(٤) المعتزلة / سمووا بذلك لاعتزال واصل بن عطاء، وعمر بن عبيد من رؤسائهم - مجلس الحسن البصري، لقولهما بأن الفاسق - مرتكب الكبيرة - لا مؤمن ولا كافر. ويجمع المعتزلة القول بنفي الصفات عن الله تعالى، والقول بأن القرآن محدث، وأن الله لا يرى في الآخرة، وأن الله ليس خالقاً لأفعال العباد، ويسمون أيضاً: القدرية والعدلية وتصل فرقتهم إلى عشرين فرقة.

(انظر: إعتقادات فرق المسلمين والمشركون، الرازي، ص ٣٨-٣٩. التبصير في الدين، الإسفراييني، ص ٦٣-٦٧. تليس إبليس، ابن الجوزي، ص ٨٣. الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢٠-٢١. مقالات الإسلاميين، الأشعري، ٢٣٥/١. الملل والنحل، الشهرستاني، ٤٣/١-٤٦).

(٥) الأشعرية : هم المنتسبون إلى أبي الحسن الأشعري في مذهبه الثاني بعد رجوعه عن الاعتزال، وعامتهم يثبتون سبع صفات فقط، وينفون عن الله علو الذات، ويقولون إن الإيمان هو التصديق كما هو ظاهر من كتبهم.



والشيعة^(١) وغيرهم، حيث جعلوا المقدمات أربعاً، إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها وإثبات استلزام الجسم لها، والرابعة أن ما لا يسبق الحوادث فهو محدث، وهذه هي النتيجة وتصلح أن تكون مقدمة إذا تبين أن ما لم يسبق جنس الحوادث فهو محدث، ولكن هم لم يثبتوا ذلك هنا، واللفظ مجمل كما ترى^(٢).

وعليه:

فترتيب الدليل عند بشر كما عرضه شيخ الإسلام في المرة الأولى، لأن فكرة القول بامتناع حوادث لأول لها والاستدلال عليها فكرة متأخرة عن عصر المريسي.

= (انظر : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر ١٣٦٩ هـ. مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣ م، ١/٤٨٧-٧٤٨، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تعليق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ. الملل والنحل، الشهرستاني، ١/٩٤. المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت، ١/٩٨).

(١) الشيعة : هم الذين شايعوا علماً - رضي الله عنه - على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقيته من عنده، وقالوا إن الإمامة ركن الدين، وإن الأئمة معصومون من الكبائر والصغائر، وهم فرق كثيرة، منهم الغالي الكافر، ومنهم دون ذلك، ويسمون أحياناً بالرافضة.

انظر : مقالات الإسلاميين، الأشعري، ١/٦٥ وما بعدها، الملل والنحل، الشهرستاني، ١/١٤٦-١٤٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٣٤٤-٣٤٥.



والخلاصة

إن هذا الدليل الذي تبناه بشر يعبر عن رصيد موروث، كثرت صورته تبعاً لألفاظه وتعابيره المختلفة، ويتلخص في أمور منها :

أولاً : إن قضية وجود الله عند بشر تعد مسألة نظرية وليست ضرورية فطرية.

ثانياً : مادامت نظرية فيستدل عليها بدليل الحدوث والمتلخص في الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام وأن ما استلزم الحادث فهو حادث، وكل حادث له محدث وهو الله تعالى .

ثالثاً : ادعائه أن هذه الطريقة التي اتبعها هي الطريقة الشرعية المعتبرة التي نزل بها القرآن، وجاءت بها الرسل بزعمه أن سيدنا إبراهيم الخليل -عليه السلام- قد سلكها في مناظرته لقومه، ومحاجته لهم، لظنه أنه -عليه السلام- كان في معرض الاستدلال على وجود الرب والتعرف على الخالق، جهلاً منه بحقيقة دعوة الرسل.

رابعاً : العلاقة الوثيقة بين دليل الحدوث هذا، ونفي الصفات، كما يتبناها بشر، وقد أشار إلى هذه العلاقة شيخ الإسلام حين قال "وهذا مما ذكره خلق من النفاة مثل بشر" (١).

* * *

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١/١٠١.



المطلب الثاني : أصل الفكرة :

بدأت من عند الجهم بن صفوان والذي كان نصيبه منها التمهيد، يؤكد ذلك شيخ الإسلام مع بعض التحفظات منا على ماورد عنده حين قال : " أئمة هذه الطريقة هو الجهم وأبوالهذيل ^(١) " .

ويقول في موضع آخر : " لم يكن أحد من الصحابة ولا القراية ولا التابعين يسلك هذه الطريقة، وإنما سلكها الجهم بن صفوان، وأبوالهذيل العلاف ومن وافقهما " ^(٢) .

وعليه : فصاحب الفكرة الأولى هو الجهم، وهو المستحدث لفكرة النظر والاستدلال على وجود الله وأن معرفة الله نظرية وليست فطرية، فقد ذكر الذهبي بعد أن سرد أخبار الجهم ومناقشته للسمنيه وشكه، وتركه الصلاة أربعين يوماً بحجة أنه لا يدري لمن يصلي ^(٣) فقال : " وكان الناس في عافية وسلامة فطرة حتى نبغ جهم فتكلم في الباري تعالى وفي صفاته بخلاف ماأتت به الرسل وأنزلت به الكتب " ^(٤) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيميه ، ٢٨٠/٨ .

(٢) منهاج السنة النبوية، ابن تيميه، تحقيق محمد رشاد سالم، ١٩٩/٢ .

(٣) انظر القصة بكاملها في عقائد السلف، النشار والطالبي ، ص ٦٥-٦٦ . مجموع الفتاوى،

ابن تيميه ، ١٢٨/٤ ، ٢٢/٥ . درء التعارض ، ١٧٥/٥ ، نقض تأسيس الجهمية ، ١٣٩/١ - ٣١٨ .

(٤) تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير الأعلام، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، مكتبة القدس، القاهرة ١٣٦٣هـ، ٥٨/٥ .



ولم يرد عن الجهم أكثر من هذا .

أما شيوخ المعتزلة ابتداءً من واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) ومروراً بعمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ)، إلا ما كان من أبي الهذيل العلاف (ت ٢٢٧هـ) فيبدو أن المسألة كانت عندهم بدهية ضرورية، أما العلاف، فهناك نصوص تؤكد أن قضية وجود الله ومعرفته نظرية عنده لاتعرف إلا بالدليل^(١)، ولذلك اعتبره الشهرستاني مقرر الطريقة والمناظر فيها^(٢).

وعليه : فكان جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) وهو أول من تحدث في الدليل، ثم تبعه العلاف (ت ٢٢٧هـ) مستفيداً ممن سبقه فكان أول من أشهر هذا الدليل بين الناس، وعنه أخذ من استدل به بعده من شيوخ المتكلمين، سواء كانوا معتزلة أم غيرهم، فكان بشر متأثراً بما اشتهر باعتباره معاصراً لأبي الهذيل العلاف.

ومن هنا نفهم مايعنيه شيخ الإسلام بقوله : "والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة عنهم انتشرت وإليهم تضاف"^(٣).

(١) انظر : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، د. محمد عبد الهادي أبو ريده،

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٣٦٥هـ، ص ٨٦، الملل والنحل،

الشهرستاني، ٥٢/١.

(٢) الملل والنحل، ٤٩/١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١٣٢/٩، ١٨٤.



ويقول في موضع آخر : "وهؤلاء أول من عرف عنهم في الإسلام أنهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام^(١) إلا أن هناك ما يرد ذلك، حين نعلم أن بعض المؤرخين، يثبتون أن قضية وجود الله عند العلاف بدهية ضرورية"^(٢) وأن استدلالاته لم تكن من أجل إثبات وجود الله، بل كانت تهدف إلى الرد على مذهب الفلاسفة القائلين بقديم العالم أو قدم بعض عناصره - خاصة وأن الفلاسفة القائلين بقديم العالم لم يكونوا ينكرون وجود الله تعالى^(٣) ، فالكلام عن فكرة حدوث العالم فقط^(٤)، يقول صاحب الأصول الخمسة مؤكداً ذلك بقوله : "والدلالة المعتمدة في هذا هي أن نقول إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل وتابعه

(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ٢٢١/١.

(٢) انظر: أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر لبغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص ٣٢، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، على مصطفى الغرابي مطبعة حجازي، الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ، ص ٥٨، ١١٤-١١٥. الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢٩. تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، علي مصطفى الغرابي، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية ١٩٨٥م، ص ١٧٧. مذاهب الإسلاميين، بدوي، ١٣٩/١.

(٣) انظر : نهاية الإقدام، عبد الكريم، الشهرستاني، تصحيح : الفردجيوم، طبعة مصورة عن طبعة ليدن، ص ٥-٦، ١٢٣-١٢٤.

(٤) المجموع من المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار بن أحمد، جمع الحسين بن أحمد بن متويه، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ٧٢-٧٣.



باقي الشيوخ^(١)، ثم جاءت قضية الاستدلال على وجود الله؛ كنتيجة تلقائية لإثبات حدوث العالم.

فالعلاف وضع الأسس لإثبات حدوث العالم، وصارت منهجاً لإثبات وجود الله تعالى، فكان صاحب الفكرة هو الجهم بن صفوان ثم تبعه على ذلك بشر المريسي مستفيداً من فكرة الحدوث عند العلاف مضيفاً إليها نسبتها إلى الأنبياء محاولاً تحذيرها، كما استفاد من جاء بعد ذلك من فكرة الدليل؛ لإثبات وجود الله تعالى.

فبشر في المرة الأولى متأثراً بالعلاف وفي الثانية مؤثراً مستفيداً من فكرة العلاف.

المهم: أن الأمر الأكيد هو أن هذا الدليل لم يشتهر في كلياته عن بشر، وإن اشتهر عنه في جزئياته المؤكدة له، وبذلك ساهم في إثرائه ونمائه بعد الجهم.

يقول الغرابي " بقيت هذه القضية - أي قضية الاستدلال على وجود الله - أمراً فطرياً إلى ما بعد المائة الثانية التي ظهر فيها رؤوس الفتنة من دعاة الفرق الكلامية الخارجة عن منهج أهل السنة والجماعة من أمثال: الجعد بن درهم (ت ١١٨هـ) والجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) ... وبشر المريسي (ت ٢١٨هـ)، وأمثالهم

(١) انظر: ديوان الأصول، أبورشيد سعيد بن محمد النيسابوري، تقديم: محمد عبد الهادي أبوريدة، المؤسسة المصرية العامة، الطبعة الأولى ١٩٦٥م، ص ٤٠. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، ص ٦٥-٩٦. والمقدمة للمحقق: عبد الكريم عثمان، ص ٣٠.



الذين غرسوا بذور الشر الأولى في حياة المسلمين آنذاك، لم يشتهر عنهم الخوض في هذه المسألة كما اشتهروا بغيرها من المسائل الأخرى، كالبحث في القدر، وخلق القرآن، ونفي رؤية الله تعالى، ونفي الاستواء والنزول وغير ذلك من المسائل التي عرفوا بها والتصقت بهم^(١).

وأخيراً : ونحن نناقش مدى حق بشر في الفكرة فإنني أميل للتالي:

صاحب الفكرة هو الجهم، وقد تأثر به بشر، مستفيداً من دليل الحدوث عند العلاف بعد أن جعلها خطوة في الاستدلال على وجود الله تعالى مبتكراً لها الأدلة والدعم بنسبتها إلى الأنبياء، والتأكيد أنها طريقة إبراهيم -عليه السلام- في الاستدلال على وجود الله تعالى .

* * *

(١) أبوالهذيل العلاف، على مصطفى الغرابي، ص ٦٢.



المطلب الثالث : سير الفكرة من بعده ومن تأثر بها:

توقف الكلام بنا عند بشر المريسي الذي استفاد من دليل حدوث العالم عند العلاف ثم وصل به إلى الاستدلال على وجود الله؛ لأن كل حادث لابد له من محدث، ومحدث العالم هو الله تعالى، وإلى هنا يقف الكلام بنا للنظر للفكرة بعد بشر والتي سرت في بقية المعتزلة ومازالت حتى نصل إلى المرحلة التالية والتي تقف بنا عند أبي علي الجبائي^(١) - المتوفي سنة ٣٠٣ هـ - وإن كان من الملاحظ أن الأسس والمبادئ التي بنى عليها من جاء بعد بشر، لا يختلفون فيها عنه إلا في بعض الأمور الجزئية، وإلا فهم يلتقون في الكثير من المبادئ والأصول بصورة مبدئية وإن اختلفوا في الاستدلال والتوجيه.

فهم يجتمعون على أن دلالة الحادث على المحدث نظرية، وليست ضرورية.

كما يلتقون في دعواهم أن طريقتهم هي طريقة سيدنا إبراهيم الخليل - عليه السلام -، فقد ذكر الباقلاني^(٢) مانصه: "وكذلك الخليل - عليه السلام -، إنما استدل

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري الجبائي شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، وكان على بدعته متوسعاً في العلم، سيال الذهن، توفي سنة ٣٠٣ هـ.

(انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ١١/١٢٥. سير أعلام النبلاء، ١٤/١٨٣-١٨٤، شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ٢/٢٤١. لسان الميزان، ابن حجر، ٥/٢٧١، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٣/٣٩٨، ٣٩٩).

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبوبكر، قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة، وسكن بغداد، ومات بها سنة ٤٠٣ هـ.



على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة؛ لأنه لما رأى الكوكب قال هذا ربي، إلى آخر الآيات، فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدثة مفطورة مخلوقة وأن لها خالقاً فقال عند ذلك ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(١)»^(٢).

وأما الماتريدية^(٣) فهذا قولهم أيضاً كما بينه البياضي^(٤) بعد عرض دليل الحدوث فقال : " وهذا برهان لطيف جليل مأخوذ من مسلك الخليل عليه التحية والتسليم بالتبجيل حيث استدل قبل أن يجري عليه القلم بالظهور بعد أن لم يكن،

= (انظر : تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٥/ ٣٧٩. الوافي بالوفيات، الكتبي، ٣/ ١٧٧. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/ ٤٨١).

(١) سورة الأنعام : ٧٩.

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٣٨٢ هـ ص ٣٠.

(٣) نسبة إلى أبي منصور الماتريدي، وهم فرقة مصدرهم في تلقى الإلهيات والنبوات العقل، ولم يثبتوا إلا ثمان صفات، رأوا أن العقل دل عليها دون غيرها، وقد نفوا جميع الصفات الخيرية والاختيارية، ويرون أن الإيمان هو التصديق، وبعضهم يضم إليه الإقرار باللسان، ونفوا زيادة الإيمان ونقصانه.

(انظر: الماتريدية دراسة وتقويماً، أحمد الحربي، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ).

(٤) هو أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي، قاض فاضل، بوسنوي الأصل، ولد في استانبول وأخذ عن علمائها، وولي قضاء حلب، ثم بروسه، ثم مكة، فاستانبول، وتوفي في قرية قريبة منها سنة ١٠٩٨ هـ.

(انظر : الأعلام، الزركلي، ١/ ١١٢).



والأقول بعد الطلوع^(١).

نعم، لقد كان المعتزلة هم أول من تأثر وانشغل بإثبات حدوث العالم، وإثبات محدثه، وتبعهم متقدموا الأشاعرة والماتريدية وانتهجوا ماسبقهم إليه بشر بالاستفادة مما أشهره أبو الهذيل العلاف؛ حتى صارت خطوة من خطوات الاستدلال على وجود الله تعالى يجب مراعاتها.

وإن كان قد طرأ بعد ذلك على هذه الأصول تغيير على أيدي المتأخرين ابتداءً من إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) وخصوصاً فيما يتعلق بأهم أصل منها وهو دعواهم: "أن مالا يخلو من الحوادث ولم يسبقها فهو حادث، حيث تنبهوا لما فيه من إجمال، وصاروا يستدلون على موطن النزاع فيه، ثم يرتبون على ذلك أن مالا يخلو من الحوادث ولم يسبقها فهو حادث بالضرورة".

كما أحدث بعض التغييرات الداخلية في ترتيب أصول هذا الدليل، وخرج عن الترتيب المعهود لها وذلك محاولة منه لتفادي الاعتراضات التي وجهت إليهم بخصوص قولهم "مالا يخلو من الحوادث ولم يسبقها فهو حادث، وقال مبيناً الأسس أو الأصول والقواعد التي ينبني عليها إثبات حدوث العالم: "ونحن الآن نخوض في تمهيد حدوث العالم، وهذا يستند إلى أصول منها: إثبات الأعراض، ومنها إثبات حدوثها، ومنها

(١) إشارات المرام من عبارات الإمام، العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، تحقيق: يوسف عبدالرزاق، مكتبة مصطفى الحلبي، بمصر، الطبعة الأولى ١٣٦٨هـ، ص ٨٦، وانظر: بحر الكلام في علم التوحيد، أبو المعين النسفي، مطبعة كردستان العلمية، سنة ١٣٢٩هـ، ص ١٤، ٢٣-٢٤.



إثبات استحالة تعري الجواهر عنها، ومنها إيضاح الرد على من يثبت حوادث لانهاية لها. ثم إذا اثبتت هذه الأصول فيعلم قطعاً أن مالا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، ومالا يسبق الحوادث حادث، فهذه أصول حدوث العالم، وأولها بالتقدم إثبات الأعراض، فإن الكلام في أحكامها فرع لثبوتها^(١).

على هذا الترتيب الجديد الذي أحدثه الجويني، استقرت أصول دليل إثبات حدوث العالم عند المتأخرين من المتكلمين جميعاً، حتى عند متأخري المعتزلة كأبي الحسين البصري وغيره، فقد اقتنعوا جميعاً بضرورة التغير الذي بدأه العلاف ورتبه بشر المريسي.

ومن هنا قرر الشهرستاني صورة الدليل النهائية عند المتكلمين، فذكر أنها تركز على: "إثبات الأعراض أولاً، وإثبات حدوثها ثانياً، وبيان استحالة خلو الجواهر عنها ثالثاً، وبيان استحالة حوادث لأول لها رابعاً، ويترتب على هذه الأصول أن مالا يسبقه الحوادث فهو حادث"^(٢) ثم قاموا بإثبات صحة الأصول المذكورة سابقاً^(٣).

(١) الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين الجويني، تحقيق وتقديم: علي سامي النشار، وفيصل عون، وسهير محمد مختار، منشأة المعارف بالأسكندرية، عام ١٩٦٩م ص ١٦٦. وانظر: الإرشاد، الجويني، ص ١٧. اللمع، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: د. حموده غرابه، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٤م، ص ٨٧-٨٨.

(٢) نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص ١١.

(٣) انظر: نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص ١١. الشامل، الجويني، ص ١٦٦-١٦٨، ١٨٠-١٨١. الإرشاد، الجويني، ص ١٩.



ثم انتقلوا إلى الخطوة الثالثة وهي الاستدلال على حاجة الحادث إلى المحدث، فهذا الدليل الذي هو على هيئة القياس المنطقي يتألف من مقدمتين ونتيجة: العالم حادث وكل حادث له محدث فالعالم له محدث وهو الله تعالى^(١).

وبهذه الخطوة توصلوا إلى أن العالم له محدث مطلق، مجرد محدث، لم يتعين ولم يتحدد، فلا بد من إثبات أن هذا المحدث هو الله تعالى، وليس غيره، وقاموا يوجدون الإثباتات لذلك بعد وضع عدة احتمالات عقلية فرضوها لإثبات عين المحدث وهو الله تعالى، فقالوا، لا يخرج أن يكون فاعل العالم أو محدثه عن أحد الأمور التالية:

- إما أن يكون العالم قد أحدث نفسه بنفسه من غير فاعل خارج عنه.

- وإما أن يكون قد حدث بفعل الطبيعة.

- وإما أن يكون قد حدث بفعل الأفلاك أو النجوم.

- وإما أن يكون قد صدر عن علة موجبة بذاتها.

(١) تجد تفاصيلها في : الإرشاد، الجويني، ص ٢٨. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، طبعة دار الشعب ١٨٣/١٢. الإنصاف، الباقلاني، ص ٣٠. البداية في أصول الدين، نور الدين أحمد بن محمود الصابوني، تعليق: بكر طوبال أوغلي، مطبعة محمد هاشم كتي بدمشق، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، ص ٢٠. التمهيد في أصول الدين، أبو المعين النسفي، تحقيق وتعليق وتقديم: د. عبد الحكي قاييل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ص ٥. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميه، ١٢١/٣. الشامل، الجويني، ٢٦٣.



- وإما أن يكون قد حدث عن فاعل خارج عن نطاق هذا كله، وهو الله تعالى، الخالق المختار وهو المطلوب.

قال الجويني مشيراً إلى ذلك " ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة معلولها، وإما أن يكون طبيعة كما صار إليه الطبائعيون، وإما أن يكون مختاراً فاعلاً" (١).

وحتى يثبتوا أن محدث العالم هو الله تعالى، الفاعل المختار، قاموا بإبطال كل تلك الفروض التي يتشبه بها الملاحظة في كل زمان؛ ليخرجوا بالنتيجة التالية وهي ما يعرف بدليل الحدوث: العالم حادث وكل حادث له محدث، فالعالم له محدث وهو الله تعالى.

والحاصل : أن الاستدلال كان بدليل واحد، إلا أن الصياغة كانت بعبارات متعددة، وألفاظ مختلفة، ولكنه في حقيقته يعتمد على فكرة واحدة، اتفقوا عليها جميعهم، قال الجويني: "العبارات وإن اختلفت وتباينت في نصب الدلالة على المحدث فمرجع جميعها إلى نكتة واحدة" (٢) بدأها العلاف واستفاد منها بشر فذاعت وشاعت.

(١) الإرشاد، الجويني، ص ٢٨.

(٢) الشامل، الجويني، ص ٢٦٣.



المطلب الرابع : الرد عليه وموقف علماء السلف من القضية :

أولاً : الرد على زعمه أن معرفة الله نظرية وليست ضرورية فطرية.

يقول أهل السنة والجماعة: إن معرفة الله فطرية بديهية ومعلومة بالاضطرار، لأن الإنسان يعلم من نفسه أنه مفتقر في وجوده إلى موجد وخالق، وأنه يمتنع حدوث شيء أو وجوده بغير محدث وموجد.

ولهذا جاءت كلمة الأنبياء والرسل واحدة في التأكيد على أن الإيمان بوجود الله فطره في النفوس ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (١).

ولهذا ماجأوا ليقولوا للناس : إن الله موجود وإنما ليدعونهم إلى عبادة الله تعالى وحده، فهم مقرون بوجوده ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (٢).

يقول شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - : "وليس فيما قص علينا من أخبار الرسل أن أحداً أوجبها، بل هي حاصلة عند الأمم جميعهم، ولكن أكثر الرسل افتتحوها دعوتهم بالأمر بعبادة الله وحده دون ماسواه كما أخبر الله عن نوح وهود وصالح وشعيب" (٣)، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون

(١) سورة إبراهيم : ١٠ .

(٢) سورة الزخرف : ٨٧ .

(٣) مجموع الفتاوى ٥ ابن تيمية، ٣٣٢/١٦ .



فيها من جدعاء؟ يقول أبوهريرة أقرأوا إن شئتم ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(١) (٢).

وهذا مذهب إليه السلف يؤكد ذلك ابن تيميه - رحمه الله - حين قال "لما كان علم النفوس بمحاجتهم وفقرهم إلى الإله المعبود، وقصدهم لدفع حاجاتهم العاجلة قبل الآجلة، كان إقرارهم بالله من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته وكان الدعاء له والإنابة إليه ولهذا إنما بعث الرسل يدعونهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، الذي هو المقصود المستلزم للإقرار بالربوبية، وقد أخبر عنهم أنهم ﴿لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٣) وأنهم إذا مسهم الضر ضل من يدعون إلا إياه وقال: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(٤) فأخبر أنهم مقرون بربوبيته وأنهم مخلصون له الدين إذا مسهم الضر في دعائهم واستعانتهم ثم يعرضون عن عبادته في حال حصول أغراضهم"^(٥).

وإن كان ابن تيميه - رحمه الله - قد عقب بعد ذلك على ماسبق وأن قرره من أن من الناس من فسدت فطرتهم ، فلا يمنع ذلك من النظر والاستدلال؛

(١) سورة الروم : ٣٠.

(٢) صحيح البخاري ، كتاب القدر، باب " الله أعلم بما كانوا عاملين"، ٢١١/٧، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ٢٠٤٧/٤، من طريق أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) سورة الزخرف : ٨٧ .

(٤) سورة لقمان: ٣٢.

(٥) مجموع الفتاوى ، ١٤/١٤.



لتحصيل مافسد، فتكون نظرية في حق هؤلاء دون غيرهم ، فقال: "وقال جمهور طوائف المسلمين" يمكن أن تقع ضرورة ويمكن أن تقع بالنظر، بل قال كثير من هؤلاء : إنها تقع بهذا تارة وبهذا تارة، فالذين جوزوا وقوعها ضرورة هم: عامة أهل السنة وسائر المثبتين للقدر"^(١).

ولذلك يقرر طرقاً أخرى في الاستدلال حين يقول " فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي، كما أنه مركز في الفطرة مستقر في القلوب، فبراهينه وأدلته متعددة جداً"^(٢) والتي منها آيات الخلق، ويرى أن هذا الدليل عقلي وشرعي معاً فالاستدلال على الخالق بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة، طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها، وهدى الناس إليها وبينها، وأرشد إليها، وهي عقلية فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقه هذا يعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أم لم يخبر^(٣)، وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن مثل: الاستدلال بالسحاب والمطر، مذكور في القرآن في غير موضع، وهو عقلي شرعي، قال تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾^(٤) فهذا مرئي بالعيون، وقال تعالى : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ

(١) مجموع الفتاوى / ٤٨/١ ، درء تعارض العقل والنقل، ١٣٥/٣-١٣٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، ٧٢/٣.

(٣) انظر : منهاج السنة النبوية، ابن تيميه، ٢٠٣/٢.

(٤) سورة السجدة : ٢٧.



الحَقُّ ثم قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(١) ، فالآيات التي يريها الناس هي آيات عقلية يستدل بها العقل، وهي شرعية دل عليها الشرع وأرشد إليها^(٢).

والنتيجة :

أولاً : أن بشراً قد خالف الشرع والعقل وقد كان في مندوحة من هذا كله لو أنه سلك طريقة أهل السنة والجماعة في الاستدلال على وجود الله من حيث كونها مسألة فطرية، ومن حيث دلالة الحوادث والموجودات المعلومة بالحس والمشاهدة على المحدث .

ثانياً: أن أهل السنة والجماعة حين كانوا يقولون بأن المعرفة بوجود الله حاصلة بأصل الفطرة إلا أنهم لا يمانعون في الاستدلال على وجود الله إذا احتيج لذلك.

ثالثاً: أن الطرق المؤدية إلى ذلك والأدلة الدالة عليه كثيرة وميسورة لكافة الخلق كل بحسبه، وليست موقوفة على طريق بعينه كما ظن ذلك بشر، لكنهم يشترطون في الأدلة أن تكون شرعية وعقلية في وقت واحد، بمعنى أن تكون صحيحة في العقل، وجاء بها الشرع وهدى إليها.

رابعاً : أن الطريقة التي قال بها بشر مما يعلم بالاضطرار أن محمداً ﷺ لم يدع الناس بها، فلاهي طريقة الرسل وأتباعهم ولاسلف الأمة، بل هي طريقة باطلة، ولذلك قرر السلف أنها من البدع المنكرة كما سيأتي.

(١) سورة فصلت : ٥٣.

(٢) انظر : النبوات، شيخ الإسلام ابن تيميه، دار الفكر، ص ٤٨، ابن تيميه السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، ص ٧٤-٧٥.



ثانياً : الرد على دليل الحدوث تفصيلاً :

ونحن نرد على الدليل تفصيلاً، لئلا يمنعنا ذلك من أن يكون المبرسي مصيباً في بعض مايقول، إلا أن هذه القضية مازالت بخير حتى تولى قيادتها العقل وحده، فاضطرب حبلها، واستحالت إلى أفكار طويلة كثيرة الدروب والمنحنيات، ومن هنا رد فيها شيخ الإسلام رداً تفصيلياً على ترتيب الدليل عند بشر في استدلاله على وجود الله بحدوث العالم .

أولاً : فيما يتعلق بإثبات وجود الأعراض وحدوثها :

فوجود الأعراض بل والأجسام وحدوثها في نظر أهل السنة والجماعة معلوم بالحس والمشاهدة والضرورة والشرع، فإن الله خالق كل شيء، وكل ما هو مخلوق فهو بالضرورة حادث، فحدوث الأعراض لا يفتقر إلى الأدلة والبراهين؛ لإثباته كما فعل بشر أو كما أثبت ذلك عنه ابن تيميه - رحمه الله - وما يؤخذ عليه هنا، ليس من جهة قوله بحدوث الأعراض وإنما لكونه جعل حدوثها أمراً يستدل عليه عقلاً مع كونه معلوماً بالضرورة، ولهذا كما يقول ابن رشد^(١): إن القول بحدوثها - أي الأعراض - معلوم بضرورة الشرع والعقل ومشاهدة بالحس والعيان وهذه الطريقة أسلم من طريق الاستدلال،

(١) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد، الفيلسوف، من أهل قرطبة، اتهمه خصومه بالزندقة فأوغروا عليه صدر المنصور فنفاه إلى مراكش وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه فعاجلته الوفاة بمراكش سنة ٥٩٥هـ.
(انظر: الأعلام، الزركلي، ٣١٨/٥. دائرة المعارف الإسلامية، ١/١٦٦-١٧٥. شذرات الذهب، ابن العماد، ٣٢٠/٤).

لأنه سيكون من باب الاستدلال بالأخفى على الأظهر، وبالمجهول على المعلوم، خلافاً لما يجب أن يكون عليه الدليل^(١).

ثانياً : فيما يتعلق بقوله أنها لازمة للأجسام:

فهذا أيضاً مما لا ينازعه فيه أهل السنة والجماعة، فقد ذكر شيخ الإسلام صحة ذلك^(٢)، لكن الكلام على إطلاقه هكذا فيه نوع من التساهل وعدم الدقة لأن العقل يؤكد أن الجسم قد يخلو عن كثير من الأعراض، يقول ابن تيميه -رحمه الله- " ادعى قوم أن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض، وأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده، وادعوا أن كل جسم له طعم ولون وريح، وأن العرض لا يبقى زمانين... وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك وقالوا: من المعلوم أن الجسم يكون متحركاً تارة، وساكناً أخرى"^(٣).

والحاصل : أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، وأن كل جسم يختلف في ذلك عن غيره، فما يقوم بهذا الجسم قد لا يوجد في غيره، وقد يختص جسم بنوع من الأعراض دون بعض، فلا يستطيع إنسان أن يجزم بشيء من ذلك، فإن هذا يرتبط بالمسائل الطبيعية ودراسة خصائص الأجسام بطرق علمية صحيحة، لا على مجرد القول النظري المفتقر إلى الفحص والتجربة العلمي وقد كان من

(١) انظر : مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاضي أبو الوليد بن رشد الحفيد، تقديم وتحقيق: د. محمود

قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص ١٤١-١٤٢. وانظر: درء التعارض، ابن

تيميه، ١٩١/٢.

(٢) النبوات، ص ٤٩.

(٣) درء التعارض، ٣٢/١، وانظر : ١٧٨/٢.



أخطاء بشر أنه أدخل مثل هذه المسائل في الدين وجعل اعتقادها من أصول الإيمان^(١).

ثالثاً : فيما يتعلق بقوله : أن هذه الأجسام أيضاً حادثة لأن ما استلزم الحادث فهو حادث :

يقول شيخ الإسلام في معرض رده على بشر والنفاة جميعاً: إن بشراً ومن معه يقولون هذا الكلام على أنه معلوم بالضرورة ولا يحتاج إلى نظر واستدلال.

ونحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وليس هذا محل النزاع، أن العبارة كانت منشأ غلط كثير من الناس، لأنها لفظ مجمل يتناول حقاً وباطلاً وأحد نوعيها معلوم صادق والآخر ليس كذلك فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم، فإذا فسر المراد تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد.

فأحد المعاني : أنه لا يخلو الحادث المعين، أو الحوادث المعينة أو المحصورة، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداءً، فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ماله ابتداءً، واحداً كان أو عدداً، فمعلوم أنه ما لم يخل من هذا لا يكون قبله، بل لا يكون إلا معه أو بعده ، فيكون حادثاً . وهذا مما لا ينزع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان.

(١) انظر : درء التعارض ، ١/ ١١٥-١١٦.



وليس هذا مورد النزاع، ولكن مورده هو: ما لم يخل من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة، هل هو حادث؟ وهو مبني على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء، دائمة لا ابتداء لها ولا انتهاء.

هذا هو مورد النزاع بين السلف ومن نازعهم في ذلك^(١).
وبذلك ثبت أن هذه المقدمة باطلة عقلاً.

ثم هي بعد ذلك باطلة شرعاً: لأنها قول مبتدع ليس عليه دليل من الكتاب ولا من السنة ولا عرفت من أحد من السلف الصالح، بل كانت من الأقوال المبتدعة التي أحدثها وتبناها أمثال بشر وضروبه من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم وجعلوها أصلاً من أصول الدين.

يقول - رحمه الله - : " وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين، بل الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة والقراية وأتباعهم بخلاف ذلك"^(٢).

والحاصل: أن هذا الاستدلال الذي تبناه بشر لا يسلم له ولا يتضح إلا ببيان المراد بالحوادث، هل هي حوادث معينة مخصوصة ومحدودة؟ أم المراد جنس

(١) انظر درء التعارض، ١/١٢٠-٢٢٢، ٨/٣٤٤-٣٤٥، ومجموع الفتاوى، ٩/٢٨٠، بيان

تلييس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، ١/١٤٢.

(٢) درء التعارض، ٩/١٥٨، مجموع الفتاوى، ١٨/٢٢٢، منهاج السنة النبوية، ١٠/٣٠١.



الحوادث مطلقاً؟ وبشر هنا أطلق الكلام ولم يحدد كما أورد ذلك عنه شيخ الإسلام، هل هو المراد الأول أم المراد الثاني؟.

وترتبط صحة كلامه : بكونه يقصد أعيان الحوادث المخصوصة أو جملة محدودة منها، أما إذا أراد جنس الحوادث فهو محل النزاع، والمطلوب لا يتم إلا بالبيان وهو لم يبين.

رابعاً : قوله كل حادث له محدث :

يرد شيخ الإسلام على بشر في جعله هذه المسألة نظرية يستدل عليها فقال : "إن كون الحادث يحدث نفسه من غير محدث يحدثه من أبين الأمور استحالة في فطر جميع الناس، والعلم بذلك مستقر في فطر جميع الناس، حتى الصبيان، حتى إن الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه، قال : من ضربني؟ من ضربني؟ وبكى حتى يعلم من ضربه، وإذا قيل له: ماضربك أحد، أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يقبل عقله ذلك" (١).

ثم قال : "ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري" (٢). وفي هذا رد على بشر، لأنه لم يؤثر عن أحد من العقلاء أن يطلب على ذلك دليلاً حتى أبسط الناس قال : "البعرة تدل على البعير، وأثار الخطي تدل على المسير، فهيكمل علوي، وجوهر سفلي، لم لا يدلان على العليم الخبير" (٣).

(١) انظر الدرء ، ٣٠٧/٨ .

(٢) انظر الدرء ، ١٣٥/٣ .

(٣) انظر : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان « أبو عبد الله محمد بن المرتضى



خامساً : قوله إن الحدث للعالم هو الله تعالى وليس غيره :

وقد علق شيخ الإسلام على هذه النتيجة بتأكيده جانبين :

أولاً: بعدها عن منهج السلف حين قال "لا توجد هذه الطريقة البعيدة في كلام أحد من السلف والأئمة، ولا ذكرت في القرآن، فإنها من باب تضييع الزمان وإتاعاب الحيوان في غير فائدة"^(١).

ثانياً : كون الوصول إليها بطريقته المتبناه فيه الكثير من الوسائل والمقاصد الفاسدة، فيقول: "وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد: أما المقاصد فإن حاصلها بعد التعب الكثير، والسلامة خير قليل، فهي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لاسهل فيرتقى، ولاسمين فينتقل، ثم إنه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة، فلا ينضبط هنا. وأما الوسائل: فإن هذه الطرق كثيرة المقدمات، ينقطع السالكون فيها كثيراً قبل الوصول ومقدماتها في الغالب، إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء"^(٢).

والحاصل : أن الطريق كان سهلاً بسيطاً قصيراً، كما جاء في القرآن الكريم، لكن بشراً اختار الطريق المتشعب الطويل المحمل بالكثير من الاحتمالات الخاطئة.

= اليميني المشهور بابن الوزير ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ هـ ، ص ٨٣ .

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٨٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ٢/٢٢.



ثالثاً : الرد على دعوى بشر: أن طريقته التي اتبعها هي طريقة إبراهيم عليه السلام :

ذكرنا سابقاً أن بشراً وهو يحاول أن يجذر فكرته يستدل لها بقوله تعالى :
﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾^(١).

فقال : "إن إبراهيم الخليل استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة، والحركة هي التغير، فلزم من ذلك أن كل متغير يحدث، لأنه لا يسبق الحوادث، لامتناع حوادث لأول لها، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير، فيجب أن يكون محدثاً"^(٢).

وقد وضع شيخ الإسلام أن هذا الزعم من بشر باطل؛ لاشتماله على ملابسات أحاطت به تلخص في :

- ١ - تفسيره الأفول بالحركة، وهو معنى مستحدث، لم تعرفه العرب ولا ذكره أئمة اللغة ولم يرد في التفاسير المعتمدة كما سيأتي .

(١) سورة الأنعام : ٧٥-٧٨.

(٢) درء التعارض، ١/١٠٠/١٠١.



٢- جهله بحقيقة دعوة سيدنا إبراهيم -عليه السلام-، لظنه أنه كان يناظر قومه في إثبات توحيد الربوبية، وأنه سبحانه الخالق وحده.

من هذين المنطلقين الرئيسين ناقش شيخ الإسلام دعوى بشر محاولاً فتح مغاليق الفكرة ومنحها الإنتباه الذهني؛ ليكشف مافيه من عورات من نواح متعددة:

أولاً : من ناحية اللغة :

يؤكد شيخ الإسلام وهو يرد على بشر أن الأفول في قوله تعالى : ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ لم يرد في اللغة بالمعنى الذي ذهب إليه بشر حين فسرهُ بالتغيير والانتقال والحركة، وإنما الأفول هو المغيب والاحتجاب، فقال رحمه الله: "إن الأفول ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في الكم؛ كالنمو، أو في الكيف كالتسود والتبييض، ولا هو التغيير، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلاً، ولا أنه أفل، لا يقال للمصلي أو الماشي إنه أفل، ولا يقال للتغيير الذي هو استحالة كالمرض واصفرار الشمس: إنه أفول، لا يقال للشمس إذا اصفرت : إنها أفلت، وإنما يقال "أفلت" إذا غابت واحتجبت، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن آفلاً بمعنى غائب، وقد أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولاً: أي غابت" (١).

ثم يكمل رحمه الله قائلاً "... ولا يقول أحد - لامن أهل اللغة ولا من

(١) درء التعارض، ١ / ١٠٩.



أهل التفسير - إن الشمس والقمر في حال مسيرها في السماء : إنهما آفلان ، ولا يقول للكواكب المرئية في السماء ، في حال ظهورها وجريانها: إنها آفلة، ولا يقول عاقل لكل من مشى وسافر وسار وطار: إنه آفل^(١).

ومأورده شيخ الإسلام أصيل في كتب اللغة حين عدنا نلتمسها من مظانها، يقال: "أفلت الشمس غابت، ونجوم أفل، وكل شيء غاب فهو آفل، قال الشاعر:

فدع عنك سعدى إنما تسعف النوى ** قران الثريا مرة ثم تأفل^(٢)

وإذا استقر اللقاح في قرار الرحم فقد أفل^(٣).

وقال صاحب اللسان: أفل : أي غاب وأفلت الشمس تأفل وتأفل أفلا وأفولا: غربت^(٤) ، وفي التهذيب : إذا غابت فهي آفلة وأفل، وكذلك القمر يأفل إذا غاب، وكذلك سائر الكواكب، قال تعالى : ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾^(٥)^(٦).

(١) المصدر نفسه، ٣١٣/١-٣١٤.

(٢) ورد هذا البيت عن كثير عزه .

(٣) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ١/١١٩.

(٤) لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المعروف بابن منظور، دار صادر بيروت، ٧٠/١.

(٥) سورة الأنعام: ٧٦.

(٦) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تحقيق: أحمد عبدالحليم البردوني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، القاهرة، ٨٣/١.



هذا ما اتفقت عليه مصادر اللغة؛ لتؤكد أن هذا معنى ملصق بإبراهيم - عليه السلام - فلم يرد عنده ولا عند غيره من الأنبياء ما ورد عند بشر.

ثانياً : من ناحية التفسير :

يقول شيخ الإسلام رداً على زعم بشر: إن هذا القول بدعة في الدين لم يقله أحد من علماء السلف، أهل التفسير، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام كما ذكر ذلك الدارمي وغيره من علماء السنة، وبينوا أن هذا من التفسير المبتدع^(١).

يقول الإمام الدارمي في معرض رده على بشر معنفاً له، مشدداً اللهجة في خطابه: "واحتججت أيها المريسي في نفي التحرك عن الله والزوال بحجج الصبيان، فزعمت أن إبراهيم حين رأى كوكباً وشمساً وقمرًا قال: ﴿هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ ثم قلت : فنفي إبراهيم المحبة عن كل إله زائل: يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء أو نزل يوم القيامة لحاسبة العباد فقد أفل وزال كما أفلت الشمس والقمر، فتنصل من ربوبيتهما إبراهيم، فلو قاس هذا القياس تركي طمطماني^(٢) أو رومي عجمي مازاد على ما قست قبحاً وسماجه.

(١) انظر : درء التعارض، ٣١٤/١.

(٢) الطمطممة: العجمة، والطمطماني: هو الأعجم الذي لا يفصح، ورجل طمطم - بالكسر - أي

في لسانه عجمة لا يفصح.

(انظر: تاج العروس، الزبيدي، ٣٨٢/٨. لسان العرب، ابن منظور، ٣٧١/١٢).



ويلك من قال من خلق الله : إن الله إذا نزل أو تحرك، أو نزل يوم الحساب أفل في شيء كما تأفل الشمس في عين حمئة؟ إن الله لا يأفل في شيء سواه إذا نزل وارتفع كما تأفل الشمس والقمر والكواكب، بل هو العالي على كل شيء، المحيط بكل شيء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه وهو الفعال لما يريد، لا يأفل في شيء" (١).

وقد ترتب على زعم بشر هذا أمران :

أولاً: انزلاق الكثير من علماء الكلام فيما انزل في بشر، يقول ابن تيميه - رحمه الله - "وقد فسر بعض النظائر وعلماء الكلام الأفول بالانتقال من مكان إلى مكان، وجعلوا هذا هو المنافي للربوبية لدلالته على الحدوث أو الإمكان وهو تفسير للشيء بما قد يباينه، فإن المحفوظ عن العرب أنها استعملت الأفول في غروب القمرين والنجوم، وفي استقرار الحمل، وكذا اللقاح في الرحم، فعلم أن مرادها من الأول عين مرادها من الثاني وهو الغيوب والاختفاء. وفسره بعضهم بالتغير؛ ليجعلوه علة الحدوث المنافي للربوبية أيضاً، وهو غلط كسابقه فإن الشمس والقمر والنجوم لا تتغير بأفولها... وفي الكلام تعريض لطيف بجهل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون ما احتجب عنهم ولا يدري شيئاً عن عبادتهم... ولا يظهر هذا التعريض على قول النظائر في تفسير الأفول، فإن قوم إبراهيم لم يكونوا على شيء من هذه النظريات الكلامية بل كانوا يعبدون الأفلاك" (٢).

(١) الرد على بشر للدارمي، ضمن عقائد السلف النشار، ص ٤١٢.

(٢) انظر : نقض تأسيس الجهمية ، ابن تيميه، ٤٩٩/١.



ثانياً: أن بشراً وأمثاله حين حرف كثيراً من الألفاظ الشرعية عن معانيها المعروفة في الشرع وتأولها هذه التأويلات البعيدة فتح الباب للفلاسفة والباطنية؛ لتحريف الكلم عن مواضعه وتأويل النصوص الشرعية على غير وجهها ومعانيها المعروفة^(١).

ثالثاً : من ناحية فهمه لحقيقة التوحيد :

واضح من خلال استدلال بشر عدم فهمه لحقيقة قول إبراهيم عليه السلام، حين ظن أنه بعث ليناقش قومه في قضية الربوبية وخالقيته لهذا الكون، وأنه يستدل على ذلك بأفول الكواكب والنجوم، وقد فاتته أن هذا النوع من التوحيد لم يكن محل نزاع بين إبراهيم -عليه السلام- وبين قومه ولا بين أحد من الأنبياء والرسل وأقوامهم، فكل المشركين ومنهم قوم إبراهيم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية، ولم يكن أحد منهم يعتقد أن معبوداتهم تشارك الله في الخلق والإيجاد، وحقيقة شركهم أنهم كانوا يتخذونها وسائط تقربهم إلى الله زلفى، قال تعالى ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٢)، وغاية ما في الأمر ما ذكره سبحانه ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾^(٣).

(١) انظر : درء التعارض، ابن تيمية، ١٠٣/١، منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ١٤٤/٢،

الفتاوى، ابن تيمية، ٥٥٢/٥، نقض المنطق، ابن تيمية، ٥٣١/١.

(٢) سورة العنكبوت : ٦١.

(٣) سورة الزمر: ٣.



قال شيخ الإسلام رداً على بشر وموضحاً خطأه: "إن قول الخليل ﴿هَذَا رَبِّي﴾ سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو على سبيل الاستدلال والترقي، أو غير ذلك، ليس المراد به هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا كان قومه يقولون: إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكرها الناس: لامن مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب، ولامن مقالات غيرهم، بل قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يتخذونها أرباباً، يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها والدعوة لها والسجود والقربان وغير ذلك وهو دين المشركين" (١).

ولذلك قال شارح العقيدة الطحاوية: إن المتكلمين قد اختلط عليهم الأمر، ولم يتبينوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأمرهم بدعوة الناس إليه ومقاتلتهم عليه، فحسبوه توحيد الربوبية وغاب عنهم أنه توحيد الألوهية وإفراد الله بالعبادة، فهو شعار جميع الأنبياء والرسل، فكل منهم يقول لقومه.. ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (٢) من أجل هذا بعث الأنبياء وكان الجدل بينهم وبين أقوامهم (٣).

والحاصل: أن بشراً وهو يناقش قصة إبراهيم -عليه السلام- غفل عن قضية هامة، وهي أن إبراهيم -عليه السلام- لم يكن يناقش قومه في توحيد الربوبية

(١) درء التعارض، ٣١١/١.

(٢) سورة الأعراف: ٥٩، هود: ٥٠.

(٣) انظر: ابن أبي العز الحنفي، تخريج الأحاديث: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١، ص ٧٤-٧٥.



والاستدلال عليه بالأدلة والبراهين بل يناقش توحيد الألوهية والعبادة، وما كان ذلك إلا لظنه أن الله بعث الأنبياء لذلك .

رابعاً : من ناحية العقل :

وأخيراً يناقش شيخ الإسلام بشراً مناقشة عقلية تمشياً مع مذهبه العام فيقول له:

١- إن دعواك حجة عليك لا لك، لأنه لو كان المراد بقوله ﴿هَذَا رَبِّي﴾ أنه رب العالمين لكانت قصة الخليل حجة على نقيض مطلوبه ، لأن الكوكب والقمر والشمس مازال متحركاً من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه وهو جسم متحرك متحيز صغير، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال : إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المتنقل رب العالمين، بل ولا كونه صغيراً بقدر الكوكب والشمس والقمر، وهذا مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم -صلوات الله وسلامه عليه- فإن جوزوه عليه كان حجة عليهم، لا لهم؛ لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين وإنما المانع هو الأفول^(١).

٢- لو كان الأفول يدل على الحدوث، فالبزوغ يدل على الحدوث أيضاً، فلماذا أخذت الأفول وتركت البزوغ، يقول شيخ الإسلام : "إن إبراهيم عليه السلام لو كان احتجاجه بالحركة والانتقال لم ينتظر إلى أن يغيب بل كان يكفيه مجرد الحركة التي يشاهدها ولا ينتظر لحين أفول القمر.

(١) انظر: درء التعارض، ٣١٣/١. منهاج السنة النبوية، ١٤٤/٢. نقض التأسيس، ٥٢٩/١. الفتاوى، ٢٨٥/٦.



ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركاً، وهو الذي يسمونه تغيراً، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيراً لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغاً^(١).

٣- وأقوى ما احتج به شيخ الإسلام على بشر ومن رأى رأييه أن إبراهيم عليه السلام لم يكن في معرض استدلاله على وجود الله تعالى وإنما توحيده بالعبادة لأن قوم إبراهيم كانوا مشركين يعبدون هذه الكواكب زاعمين أن في ذلك منفعة أو دفع مضره، ولهذا قال الخليل ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ، إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾^(٢)، وقال ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ، أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ، فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣)، وأمثال ذلك مما يبين تبرؤه مما يعبدونه غير الله^(٤).

(١) درء التعارض، ١/١١٠، منهاج السنة النبوية، ٢/١٤٣-١٤٤.

(٢) سورة الزخرف: ٢٦-٢٧.

(٣) سورة الشعراء: ٧٠-٧٦.

(٤) انظر: درء التعارض، ١/٣١١-٣١٢. منهاج السنة النبوية، ٢/١٤٢-١٤٣. نقض التأسيس،

١/١/٥٢٨. مجموع الفتاوى، ٥/٥٤٨-٥٤٩. الرد على المنطقيين، ص ٣٠٥-٣٠٦.



**رابعاً: العلاقة الوثيقة بين دليل الحدوث هذا، ونفي صفات الله، كما
يتبناها بشر ومن لف لفه، ولذلك قال ابن تيمية: (وهذا مما ذكره
خلق من النفاة مثل بشر)^(١):**

لقد كان المنهج الذي سلكه بشر في الاستدلال على وجود الله تعالى، من أهم الأسباب التي أدت به إلى نفي بعض صفات الله تعالى، وتأويل البعض الآخر، ولعل السبب الرئيسي في ذلك هو طبيعة التلازم بين دليل الحدوث ونفي صفات الله، يشرح ذلك شيخ الإسلام مرتباً القضية عندهم وعلى لسانهم ثم راداً عليها، فيقول - رحمه الله تعالى - "إن إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، والله سبحانه وتعالى، منزّه عن ذلك؛ لأن الصفات التي هي العلم، والقدرة والإرادة، ونحو ذلك، أعراض ومعايير تقوم بغيرها والعرض لا يقوم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم؛ لأن الأجسام لا تخلو عن الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث محدث".

"وقالوا: ... فإذا ثبت حدوث الأجسام قلنا: إن المحدث لا بد له من محدث فأثبتنا الصانع بهذا، فلو وصفناه بالصفات أو بالأفعال القائمة به لجاز أن تقوم الأفعال والصفات بالقديم، وحينئذ فلا يكون دليلاً على حدوث الأجسام فيبطل دليل إثبات الصانع"^(٢).

وكان هذا الاستعراض من قبل شيخ الإسلام وسيلة إلى غاية يصل منها إلى الرد يتقصى من خلاله عدد من اللوازم الباطلة، فيخرج بحكم عام، حين يقول - رحمه الله -: "والتزام طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم؛ لأجلها نفي صفات الرب

(١) درء التعارض، ١/١٠١.

(٢) بيان تلبس الجهمية بـ ابن تيمية، ١/٦١٨-٦١٩.



مطلقاً أو نفي بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأجسام هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال^(١).

وقال في موضع آخر: "وإنما أوقع هذه الطوائف في هذه الأقوال، ذلك الأصل الذي تلقوه عن الجهمية، وهو أن ما لم يخل من الحوادث فهو حادث، وهو باطل عقلاً وشرعاً، وبه استطالت عليهم الفلاسفة، فلا للإسلام نصرؤا ولا لعدوه كسروا، بل قد خالفوا السلف والأئمة، وخالفوا العقل والشرع، وسلطوا عليهم وعلى المسلمين عدوهم من الفلاسفة^(٢) والدهرية^(٣) والملاحدة^(٤)، بسبب غلطهم في هذا الأصل^(٥)."

والحاصل: أن بشراً قد التزم نفي جميع الصفات، تمشياً مع أصول تلك الطريقة المبتدعة لإثبات وجود الله، فنفي عنه صفة العلم والقدرة، والسمع

(١) درء التعارض، ١٠١/١.

(٢) الفلاسفة: هم من ينسبون إلى الفلسفة، وهي كلمة يونانية مركبة من كلمتين "فيل" أي محب و"سوفيا" أي الحكمة، فمعناها محب الحكمة، ومن آراء معظمهم: القول بقدم العالم، إنكار النبوت، إنكار البعث الجنائي، وموضوعها مختص بالبحث فيما وراء الطبيعة وما يتصل به كالمنطق.

(انظر: إغائة اللهفان، ابن قيم الجوزية، ٢٥٦/٢. الملل والنحل، الشهرستاني، ٧٩٥/٢).

(٣) سبق التعريف بهم، ص ٧٨.

(٤) الملاحدة: جمع ملحد، والإلحاد في اللغة الميل والعدول، والإلحاد مذهب من ينكر وجود الله، وقد يطلق على المتشكك الذي يتظاهر بالاعتناق دون عقيدة.

(انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٤٠٥/٥. المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٢٠، ١٧٤، ١٩٢).

(٥) انظر: درء التعارض، ٣٩/١-٤١، ٣٠٥-٣٠٧، ٣٧٥، ٣٤٥/٥. مجموع الفتاوى، ٣٣٠/٣، ٢٢٨/١٢. منهاج السنة، ١٦٩/٢-١٧٠. النبوت، ص ٤١. بيان تلبس الجهمية، ٦١٨/١-٦١٩.



والبصر، والكلام، والعلو وغيرها من الصفات التي ثبتت بالكتاب والسنة، وأجمع عليها السلف.

بل أكثر من هذا، ذهب إلى نفي أسمائه الحسنی التي سمي بها نفسه، وسماه بها رسله وأنبياءه، فنفي أن يكون عالماً وقادراً، وسميعاً وبصيراً إلى غير ذلك من الأسماء الحسنی.

وكذلك نفي الأفعال الثابتة بالأخبار الصحيحة في الكتاب والسنة، من أنه سبحانه وتعالى يحب ويكره، وينزل ويتكلم إلى غير ذلك من الأفعال التي ذكرت في الكتاب والسنة، فقد عطل الله تعالى عن جميع صفاته وأسمائه وأفعاله، ولم يثبت إلا صانعاً مجرداً عن كل وصف، ليس له تحقق إلا في الأذهان وتأول النصوص الشرعية تأولات باطلة وفسرها تفسيرات لا تتفق مع اللغة أو الشرع^(١).

وقد كانت شبهته في ذلك : زعمه أن اثبات الصفات وهي أعراض، عنده حدوث كل جسم قامت به الأعراض الحادثة، فكان لازم هذا نفي أو تأويل كل ما جاء به القرآن والسنة من الصفات والأفعال والأسماء .

(١) انظر : درء التعارض / ٣٩-٤١، ٣٠٥-٣٠٧، ٣٧٥، ٣٤٥/٥. مجموع الفتاوى، ٣/٣٣٠،

٢٢٨/١٢. منهاج السنة، ٢/١٦٩-١٧٠. النبوات، ص ٤١. بيان تلبیس الجهمية، ١/٦١٨-

المبحث الثاني

رأي المريسي في حقيقة الإيمان، وأصله، وسيره، والرد عليه

وفيه مطالب :

- المطلب الأول: رأي المريسي في الإيمان .**
- المطلب الثاني: أصل الفكرة .**
- المطلب الثالث: سير الفكرة من بعده .**
- المطلب الرابع: الرد على الفكرة، وموقف علماء السلف من القضية.**



المطلب الأول : رأي بشر في الإيمان :

يرى بشر أن الإيمان هو التصديق، وماليس بتصديق فليس بإيمان، ويزعم أن التصديق يكون باللسان وبالقلب جميعاً.

وقد استدل محتجاً على ماذهب إليه باللغة، فقال: إن الإيمان في اللغة هو التصديق، وماليس بتصديق فليس بإيمان^(١).

وعليه فمن صدق وأقر يعتبر مؤمناً وإن لم يقتن إيمانه بعمل الجوارح، ولذلك رتب على ماسبق، أن السجود للشمس ليس، بكفر ولكنه علامة على الكفر^(٢).

أما عن رأيه في المعصية وأقسامها فهو لايفرق في المعاصي بين الصغيرة والكبيرة، يقول صاحب المقالات: "قال قائلون منهم بشر المريسي وغيره: كل ماعصي الله به سبحانه فهو كبيرة"^(٣).

وعليه فخلاصة رأي بشر في الإيمان تتمثل في :

- ١- أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان وإن لم يقتن بعمل الجوارح.
- ٢- أن الأعمال الكفرية الصريحة - كالسجود للصنم - ليست مكفرة بذاتها، وإنما هي دلالة فقط على الكفر.
- ٣- عدم التفريق في المعصية بين الكبيرة والصغيرة فالكل عنده كبائر.

(١) انظر : مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ١٤٠-١٤١. الخطط (المواعظ والاعتبار بذكر

الخطط والآثار)، المقرئ، ٣٥٠/٢.

(٢) وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٧٧/١.

(٣) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ١٤٣.



المطلب الثاني : أصل الفكرة :

يبدو من قراءة النص العجلى عند بشر أنه في رأيه حول حقيقة الإيمان موافق لرأي أبي حنيفة، والذي يطلق عليه ومن معه بأنهم مرجئة الفقهاء، الذين قالوا: إن الإيمان اعتقاد بالقلب ونطق باللسان^(١) ولذلك اعتبر بشراً في هذا الجانب مرجئاً، يؤكد هذا صاحب المقالات حين قال: "والفرقة الحادية عشرة من المرجئة أصحاب بشر المريسي يقولون إن الإيمان هو التصديق..."^(٢). وهو كلام قريب الشبه بما ورد عن أبي حنيفة بما نصه: "الإيمان هو الإقرار والتصديق"^(٣)، فمذهب أبي حنيفة ومن يطلق عليهم مرجئة الفقهاء يتجه إلى أن العمل ليس جزءاً من الإيمان، وهذا يتضح فيما نقله صاحب كتاب الانتقاء وهو يبين الإيمان وأقسامه عند أبي حنيفة فقال: "الإيمان هو المعرفة والتصديق والإقرار بالإسلام. والناس في التصديق على ثلاث منازل، فمنهم من صدق بالله وما جاء منه بقلبه ولسانه، ومنهم من صدق بلسانه وهو يكذبه بقلبه، ومنهم من يصدقه بقلبه ويكذب بلسانه، فأما من صدق الله عز وجل وما جاء به رسول الله ﷺ بقلبه ولسانه فهو عند الله وعند الناس مؤمن، ومن صدق بلسانه وكذب بقلبه كان عند الله كافراً، وعند الناس مؤمناً، لأن الناس لا يعلمون ما في قلبه، وعليهم أن يسموه مؤمناً بما أظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة وليس لهم أن يتكلفوا علم القلوب، ومنهم من يكون عند الله مؤمناً وعند الناس كافراً وذلك أن

(١) انظر : مختصر لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، شرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، الشيخ: محمد بن علي بن سلوم، تحقيق وضبط: محمد زهدي النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٢٧٤، الإيمان في مجموع الفتاوى، ابن تيميه، ١٩٥/٨.

(٢) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ١٤٠-١٤١.

(٣) الفقه الأكبر، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ، ص ١٠.



يكون المؤمن يظهر الكفر بلسانه في حال التقية فيسميه من لا يعرفه كافراً، وهو عند الله مؤمن^(١).

لكن هناك ضرورة تجعلنا نعيد رصف الكلام من جديد؛ لظهور خلاف حقيقي بين إرجاء أبي حنيفة وأصحابه، وإرجاء بشر المريسي، لأن الإمام أبا حنيفة وأصحابه حين اتجهوا إلى أن العمل ليس جزءاً من الإيمان اعتمدوا على أن أعمال الجوارح من لوازم الإيمان وثمراته كما قرر ذلك شارح الطحاوية^(٢)، لكن بشراً يخرج عن هؤلاء بقوله: إن السجود للصنم ليس بكفر ولكنه علامة على الكفر، أي أنه لم يعتبر الأعمال الكفرية الصريحة كالسجود للصنم إلا دلالة على انتفاء التصديق القلبي وليس مكفراً بذاته، ومنشأ القضية في التفريق بين الحكم على الظاهر والحكم على الباطن، وأن الحكم على الظاهر بالكفر لا يلزم منه الحكم على الباطن بذلك، بل قد يحكم على الظاهر بالكفر لدلالة النصوص الشرعية على ذلك مع احتمال تحقق الإيمان في الباطن لتحقيق التصديق الذي هو الإيمان، فليس كل من حكم بكفره لابد أن يكون في الحقيقة كافراً، بل قد يكون مؤمناً وليس ذلك لإمكان الخطأ في اجتهاد من حكم بالكفر على الظاهر، ولكن لعدم التلازم بين الحكم على الظاهر والحكم على الباطن^(٣)، وفي هذه الحالة يخرج بشر عن كونه من مرجئة الفقهاء أصحاب أبي حنيفة.

(١) انظر: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ابن عبد البر ص ٣٦٨.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، ص ٣٧٤ وسيأتي بيانه .

(٣) انظر: ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، د. عبد الله القرني، ص ٢٠٤، والحقيقة أن ماورد عند بشر يشكل إشكالاً حاول أحد أتباعه بعد ذلك تصويره، وبيان موقفهم منه، فقال: "هاهنا إشكال يرد على الفقهاء والمتكلمين، وهو أن بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق كالسجود للصنم والاستخفاف بالمصحف، فإن قلنا إنه كافر ناقض قولنا أن الإيمان هو التصديق، ومعلوم أنه بهذه الأفعال لم ينسلخ عن التصديق، فكيف يحكم عليه بالكفر؟ وإن قلنا إنه مسلم فذلك خلاف الإجماع".



أما عدم تفريقه في المعاصي بين الصغائر والكبائر حين قال "إن كل معاصي الله به سبحانه فهو كبيرة"^(١) فكأنه رضع هذه الفكرة من بعض الخوارج الذين لا يفرقون بين الصغيرة والكبيرة بل يعتبرون كل الذنوب من الكبائر، يقول صاحب الأصول الخمسة: "وقد أنكرت الخوارج أن يكون في المعاصي صغيرة وحكمت بأن الكل كبيرة"^(٢) بعد أن ذهبوا إلى أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان، وعمل بالجوارج، وهو كل عمل خير فرضاً كان أو نافلة، مع ترك الكبائر^(٣) موافقين بذلك السلف، مخالفين لهم في عدم تقسيم المعاصي.

كما نقل عدم التقسيم عن ابن عباس رضي الله عنه وأنه قال: "كل معاصي الله به فهو كبيرة"^(٤) محتجاً لما ذهب إليه بوجهين:

أحدهما: كثرة النعم على من عصى.

الثاني: إجلال من عصى، فإن نظرنا إلى الوجه الأول، فنعم الله لا تحصى، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾^(٥) وإن اعتبرنا الثاني فهو أجل

= وقد أجاب عن هذا الإشكال الكستلي تبعاً للرجحاني بما يناقض القواطع الشرعية، وما يطل أصل قولهم في حقيقة الإيمان.

(انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٤-٢٠٥).

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ١٤٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار الهمداني، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ص ٦٣٢.

(٣) انظر: أصول الدين، البغدادي، ص ٢٤٩، التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية، ٢/٢٤، شرح المواقف، الجرجاني، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ، ٨/٣٢٣.

(٤) انظر: التفسير الكبير، الرازي، ٧٣/١٠، جامع البيان في تفسير القرآن المعروف بتفسير الطبري، تحقيق: أحمد ومحمود شاكر، دار المعارف، ٥/٤٠.

(٥) سورة إبراهيم: ٣٤.



الموجودات وأعظمها. وعلى التقديرين يجب أن يكون عصيانه في غاية الكبر، فثبت أن كل ذنب كبيرة^(١)، وأنا أستبعد أن يكون هذا الرأي قد قاله ابن عباس رضي الله عنه إذا عرفنا أنه :

أولاً: قد عرف الكبيرة فقال "هي كل ذنب ختمه الله بنار أو غضب أو لعنة أو عذاب" وليست كل المعاصي كذلك، فالمعاصي إذاً كبيرة وصغيرة عنده.

ثانياً: ترتب على تعريفه لها، تحديده للكبيرة حين سئل أسبع هي؟ قال: هي إلى السبعين أقرب.

ثالثاً: تكلم عن الكبيرة والصغيرة حين قال: "لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع إصرار"^(٢)، ولذلك قال الحافظ ابن حجر: "ما أظنه يصح عن ابن عباس، لأنه مخالف لظاهر القرآن في الفرق بين الصغائر والكبائر"^(٣).

ثم نعثر على إحدى فلتات بشر حين يلتقي مع السلف حول الحكم على مرتكب الكبيرة، كما وردت عند أصحابه، فهو تحت المشيئة بين الخوف والرجاء، وهذا هو عين مذهب السلف، مما حدا بشارح العقيدة الطحاوية أن يعتبر الخلاف بينهم وبين السلف فيما سبق تقريره عن حقيقة الإيمان خلافاً صورياً، فإنَّ كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزء من الإيمان، مع الاتفاق على أنَّ مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه، نزاع لفظي لا يترتب عليه فساد اعتقاد^(٤).

(١) انظر: التفسير الكبير، الرازي، ٧٤/١٠.

(٢) انظر: تفسير الطبري، ٢٧/٤.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، ٤١٠/١٠.

(٤) انظر: ابن أبي العز الحنفي، ص ٣١٢.



لكني أعود لأقرر أن هذا الخلاف ليس صورياً مع بشر المريسي؛ لاعتباره الأعمال الكفرية الصريحة ليست مكفرة بذاتها .

ونخلص إلى :

- ١- أن رأي بشر في الإيمان مخالف لرأي السلف مخالفة حقيقية لاصورية لفظية .
- ٢- أما فيما يتعلق برأيه في عدم تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر، فهو متابع للخوارج مخالف لرأي السلف ومنهم أبوحنيفة فيما يتعلق بتقسيمها.



المطلب الثالث : سير الفكرة من بعده :

إن رأي بشر في الإيمان، والذي يمثل في ظاهره -وليس في حقيقته- رأي الإمام أبي حنيفة، ظل سارياً عند جميع من يطلق عليهم مرجئة الفقهاء، والذين قالوا إن الإيمان هو التصديق والإقرار^(١).

كما أنه مذهب لبعض أهل العلم ممن اشتغلوا بعلم الحديث وروايته، بل إن منهم من روى له الشيخان : البخاري ومسلم في صحيحهما.

قال صاحب كتاب إثبات الحق على الخلق : "وفي كتب الرجال نسب الإرجاء إلى جماعة من رجال البخاري ومسلم وغيرهما من الثقات الرفعاء"^(٢).

كما وافقهم عليه بعض الأشاعرة الذين يوجبون القول مع التصديق كالإمام الجويني، والذي قال : المؤمن على التحقيق من انطوى عقداً على المعرفة بصدق من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه، فإن اعترف بلسانه بما عرف بجنانه فهو مؤمن ظاهراً وباطناً، وإن لم يعترف بلسانه، معانداً لم ينفعه علم قلبه، وكان في حكم الله من الكافرين، كفر جحود وعناد، وكذلك كان فرعون وكل معاند جحود، وكذلك عرف أحبار اليهود بنبوة محمد ﷺ وصادفوا نعته في التوراة، فجحدوا بغياً وحسداً، فأصبحوا من الكافرين، ومن أظهر كلمة الإيمان، وأبطن الكفر فهو المنافق الذي يتبوأ الدرك الأسفل من النار"^(٣).

-
- (١) انظر : مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ١٣٢-١٤٢. الإيمان، ابن منده، تحقيق: د. علي الفقيهي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ٣٣١/١. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص ٢٧٣، وانظر: ص ٨٣٢ من البحث.
- (٢) إثبات الحق على الخلق، ابن الوزير، ص ٤٠٥-٤٠٦.
- (٣) العقيدة النظامية، أبوالمعالى عبد الملك الجويني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، ١٣٦٧هـ، ص ٦٢.



وقد سار عليه بعض الماتريديّة والذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق والإقرار^(١).

لكن رأي بشر في الإيمان بالرغم من موافقته في ظاهره، لأبي حنيفة إلا أنه في حقيقته رأي ملصق، ولذلك رفض العلماء كونه حنفياً، متابعاً لأبي حنيفة وعدوه من الحنفية المعتزلة^(٢) بل عده أحد أعمدة الحنفية وهو هشام بن عبد الله الرازي المتوفى سنة (٢٢١هـ) خليفة جهم بن صفوان^(٣) وقد تأثر برأيه مرجئة اليوم، يقول الاستاذ محمد قطب، "إن أصحاب الفكر الإرجائي كثير منهم كان من العاملين الفقهاء والعابدين الزهاد، ولم يتأثروا بفكرهم الخاص؛ ليتركوا العمل أو ينادوا بتركه شأن مرجئة اليوم"^(٤) وستوضح القصة أكثر عند الباب الثالث.

أما فيما يتعلق برأي بشر في عدم تقسيم المعاصي والذي تابع فيه الخوارج، فقد سرى هذا الرأي في جماعة من الأئمة حيث رأوا أن المعاصي التي يرتكبها الناس كلها تسمى كبائر، وأنكروا تسمية معصية صغيرة وقالوا: إنما تختلف المعاصي بالقياس إلى بعضها، فبعضها حينئذ أكبر من بعض، فيكون مادونه صغيرة بالنسبة إليه، ومن هؤلاء

(١) انظر: شرح العقائد النسفية، ضمن مجموعة الحواشي البهية، لعدد من العلماء، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ، ص ١٢٠، وشرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين التفتازاني، دار المعارف النعمانية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ١٧٦/٥.

(٢) انظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ٦٢٦.

(٣) أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، د. الخميس، ص ٦٢١.

(٤) واقعنا المعاصر، ص ١٦٥-١٦٦.



الجماعة الأشعرية كمانسبه إليهم ابن بطلال^(١)^(٢). ومن هذه الجماعة أبو اسحق الاسفرائيني كما أثبت ذلك النووي والحافظ ابن حجر، كما نسبته ابن حجر إلى أبي بكر الباقلاني وأصحابه^(٣)، وإمام الحرمين في الإرشاد^(٤)، وابن القشيري^(٥) في المرشد، بل حكاه ابن فورك^(٦) عن الأشاعرة واختاره في تفسيره، فقال: معاصي الله تعالى عندنا كلها كبائر^(٧).

- (١) هو علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال، أبو الحسن، عالم بالحديث، من أهل قرطبة، له "شرح البخاري"، توفي سنة ٤٤٩ هـ.
(انظر: الأعلام، الزركلي، ٢٨٥/٤. شذرات الذهب، ابن العماد، ٢٨٣/٣).
- (٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر، ٤٠٩/١٠.
- (٣) انظر: المصدر السابق، ٤٠٩/١٠.
- (٤) انظر: الإرشاد، ص: ٣٢٨، وشرح الإرشاد، أبو بكر بن ميمون، تحقيق: د. أحمد حجازي، طبعة دار التضامن، مصر، ص ٦٣١-٦٣٢.
- (٥) هو هبة الرحمن بن عبد الواحد بن أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن، أبو الأسعد القشيري، النيسابوري خطيب نيسابور، وكبير القشيرية في وقته، كان أسند من بقي بخراسان وأعلامهم رواية، روى عنه ابن عساكر، وابن السمان، وآخرون، مات سنة ٥٤٦ هـ.
(انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ٣٢٢/٤. لسان الميزان، ابن حجر، ١٨٧/٦).
- (٦) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر، واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، سمع بالبصرة وبغداد، وحدث بنيسابور، وله مؤلفات كثيرة تزيد على المائة، توفي سنة ٤٠٦ هـ.
- (٧) انظر: النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢٤٠/٤. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٤٨٢/١.
- (٧) انظر الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، ٥/١.



المطلب الرابع : الرد عليه وموقف علماء السلف منه :

رأي بشر في الإيمان هو كما ذكرناه قريب الشبه في الظاهر برأي الحنفية الفقهاء، وإذا أردنا أن نقف عند هذا الرأي؛ لنعرف مدى قربه أو بعده من رأي السلف، نجد أن العلماء انقسموا فيه إلى فريقين: بعضهم اعتبره رأي قريب من قريب، والقضية لا تتجاوز كونه خلافاً لفظياً.

يقول شارح الطحاوية: "والاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقين من أهل السنة خلاف صوري، فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب، أو جزءاً من الإيمان مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو في مشيئة الله، إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه نزاع لفظي لا يترتب عليه فساد اعتقاد"^(١).

ويقول شيخ الإسلام - رحمه الله - : "وهذه الشبهة مع علم كثير منهم وعبادته وحسن إسلامه وإيمانه، ولهذا دخل في إرجاء الفقهاء جماعة هم عند الأمة أهل علم ودين، ولهذا لم يكفر أحد من السلف أحداً من مرجئة الفقهاء بل جعلوا هذا من بدع الأقوال والأفعال، لا من بدع العقائد فإن كثيراً من النزاع فيها لفظي، لكن اللفظ المطابق للكتاب والسنة هو الصواب"^(٢).

وقال في موضع آخر: والمرجئة الذين قالوا: الإيمان تصديق القلب وقول اللسان والأعمال ليست منه كان منهم طائفة من فقهاء الكوفة وعبادها ولم يكن قولهم مثل قول جهم فعرفوا أن الإنسان لا يكون مؤمناً إن لم يتكلم بالإيمان مع قدرته عليه، وعرفوا أن إبليس وفرعون كفار مع تصديق قلوبهم، لكنهم إذا لم يدخلوا أعمال

(١) ابن أبي العز الحنفي، ص ٣٧٤.

(٢) الإيمان، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ، ص ٣٧٧.



القلوب في الإيمان لزمهم قول جهم، وإن أدخلوها في الإيمان لزمهم دخول أعمال الجوارح أيضاً فإنها لازمة لها، ولكن هؤلاء لهم حجج شرعية بسببها اشتبه الأمر عليهم^(١)، إلا أن الفريق الثاني يرى أنه خلاف حقيقي وليس خلافاً لفظياً كالألوسي حين قال "والحق أن الخلاف حقيقي وأن التصديق يقبل التفاوت بحسب مراتبه، فما المانع من تفاوته قوة وضعفاً كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم قلة وكثرة، وكما في التصديق الإجمالي والتصديق التفصيلي المتعلق بالكثير، وماعلي إذا خالفت في بعض المسائل مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة عليه السلام للأدلة التي لا تكاد تحصى، فالحق أحق بالاتباع والتقليد في مثل هذه المسائل من سنن العوام"^(٢).

ومن هؤلاء العلماء أيضاً عبيداً لله المباركفوري حين قال: "وقد ظهر من هذا أن الاختلاف بين الحنفية وأصحاب الحديث اختلاف معنوي حقيقي لالفظي، كما توهم بعض الحنفية"^(٣)، فإذا أردنا بعد ذلك أن نحسم القضية من خلال ميدانها الأصيل، نجد أن السلف يرون الإيمان عقيدة تستقر في القلب استقراراً يلزمه ولا ينفك عنه، ويعلن صاحبها بلسانه عن العقيدة المستكنة في قلبه ويصدق الاعتقاد والقول بالعمل وفق مقتضى هذه العقيدة، ولذلك قال علماء السلف "الإيمان اعتقاد بالجنان ونطق باللسان، وعمل بالأركان، أو مانصه: "الإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان وعمل القلب واللسان والجوارح"^(٤).

وهذا قول عامة السلف ومنهم الأئمة الثلاثة أحمد ومالك والشافعي، وخالف

(١) انظر: المصدر السابق، ص ١٨٣، ١٤٢، ٣٨٤.

(٢) روح المعاني، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، انتشارات جهات طهران، إيران، ١٣٧٦/٩.

(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المباركفوري، طبعة المكتبة الأثرية، باكستان، ٣٧/١.

(٤) الفتاوى، ابن تيمية، ١٥١/٣-١٥٢، الإيمان، ص ١٦٢.



أبو حنيفة كما تقدم فقال : الإيمان : الاعتقاد والنطق والعمل لا يدخل في مسماه، على اعتبار أنه من لوازم الإيمان وثمراته واتسعت فرجة الخلاف عند المريسي حين جعل الأعمال الكفرية الصريحة ليست مكفرة بذاتها ولكنها دلالة على انتفاء التصديق القلبي فقط.

وأقوال السلف وأئمة السنة كما ذكرنا مقولتهم في أصلها واحدة مع اختلاف في المصطلح فتارة يقولون هو قول وعمل، وتارة يقولون هو قول وعمل ونية، وتارة يقولون قول وعمل ونية واتباع السنة، وتارة يقولون قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وكل هذا صحيح فإذا قالوا قول وعمل فإنه يدخل في القول: قول القلب واللسان جميعاً، وهذا هو المفهوم من لفظ القول والكلام ونحو ذلك إذا أُطلق^(١).

والمقصود : أن من قال من السلف : الإيمان قول وعمل أراد قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح، ومن أراد الاعتقاد ورأى أن لفظ القول لا يفهم منه إلا القول الظاهر أو خاف ذلك فزاد الاعتقاد بالقلب، ومن قال : قول وعمل ونية: قال : القول يتناول الاعتقاد وقول اللسان، وأما العمل فقد لا يفهم منه النية فزاد ذلك، ومن زاد اتباع السنة فلأن ذلك كله لا يكون محبوباً إلا باتباع السنة، وأولئك لم يريدوا كل قول وعمل وإنما أرادوا ما كان مشروعاً من الأقوال والأعمال ولكن كان مقصودهم المرجئة الذين جعلوه قولاً فقط، فقالوا : بل هو قول وعمل، والذين جعلوه أربعاً فسروا مرادهم، كما سئل سهل بن عبد الله التستري^(٢) عن الإيمان ماهو؟ فقال:

(١) انظر الإيمان، ابن تيمية، ص ١٦٢.

(٢) هو سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أبو محمد، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، والمتكلمين

في علوم الإخلاص وعيوب الأفعال، مات سنة ٢٨٣هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ١٤٣/٣. حلية الأولياء، الأصفهاني، ١٨٩/١٠).



قول وعمل ونية وسنة؛ لأن الإيمان إذا كان قولاً بلا عمل فهو كفر، وإذا كان قولاً وعملاً بلانية فهو نفاق، وإذا كان قولاً وعملاً ونيةً بلا سنة فهو بدعة" (١).

مما سبق يتضح أن لفظ الإيمان دلالتين :

١- دلالة على أصل الدين وما يكون به المسلم مسلماً، وأنه لا يكفي مجرد التصديق القولي أو الإقرار اللساني، بل لابد أن يقتزن بالعلم في الباطن ومقتضاه من العمل الذي هو المحبة والتعظيم والانقياد، وكما أنه لابد أن يقتزن بالخبر الظاهر مقتضاه من الإستسلام والانقياد لأهل الطاعة.

٢- دلالة ثانية على جميع الطاعات قولاً وعملاً باطناً وظاهراً وتشتمل أصل الدين وفروعه (٢)، وعليه، بعيداً عن رأي بشر، نرى أن هذا كلاماً واقعياً متكاملاً شاملاً لأن حقيقة الإيمان مركبة من كل ما تقدم، يقول صاحب الفوائد "الإيمان هو حقيقة مركبة من معرفة ما جاء به الرسول ﷺ علماً والتصديق به عقلاً، والإقرار به نطقاً والانقياد له محبة وخضوعاً، والعمل به باطناً وظاهراً، وتنفيذه والدعوة إليه بحسب الإمكان، وكما له في الحب في الله والبغض في الله" (٣).

وفي ضوء ما سبق نجد أن بشراً ومن تأثر به يتعدون كثيراً عما ذهب إليه السلف. فإن السلف يقولون: العمل بالجوارح هو جزء من الإيمان، ويقول أبو حنيفة:

(١) الإيمان = ابن تيمية، ص ١٦٣.

(٢) انظر: حد الإسلام وحقيقة الإيمان، الشيخ عبد المجيد الشاذلي، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م، ص: ٢٠٤.

(٣) ابن قيم الجوزية، تحقيق وتخريج: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، ص ١٠٠.



هو لازم لإيمان القلب، ويقول بشر هو علامة فقط، وكلهم متفقون بعد ذلك على أن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار.

ولذلك يصدق على هذا الخلاف أنه صوري لفظي، وليس حقيقياً عند أبي حنيفة - رحمه الله - ومن تبعه، لكنه خلاف حقيقي عند بشر .

أما فيما يتعلق برأيه في عدم تقسيم المعاصي والذي تابع فيه الخوارج وبعض المعتزلة، فهذا مخالف قطعاً لما عليه السلف الذين فرقوا بين الصغائر والكبائر فقالوا: إن المعاصي تنقسم في نفسها إلى قسمين، صغائر وكبائر، ولم يرجعوا هذا التقسيم إلى نسبة المعاصي إلى مافوقها أو إلى مادونها، فالكبائر معلومة ومتميزة عن الصغائر عندهم^(١)، ولذلك قال الغزالي: إنكار الفرق بين الصغيرة والكبيرة لا يليق بالفقيه، وقد عرفنا من مدارك الشرع^(٢).

ثم ينقل علماء السلف الإجماع على ذلك، يقول النووي والحافظ ابن حجر: "وقد تظاهر على ذلك - أي على وجود الفرق - دلائل من الكتاب والسنة واستعمال سلف الأمة وخلفها"^(٣).

ويقول ابن القيم: "وقد دل القرآن والسنة وإجماع الصحابة والتابعين بعدهم والأئمة على أن من الذنوب كبائر وصغائر"^(٤).

(١) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، الهيثمي، ٥/١.

(٢) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، الهيثمي، ٥/١.

(٣) شرح صحيح مسلم، النووي، ٨٥/٢، فتح الباري، ابن حجر، ٤٠٩/١٠، مرقاة المفاتيح

شرح مشكاة المصابيح، المباركفوري، ١٢١/١.

(٤) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، تحقيق: أبي حذيفة عبيد الله بن عاليه، دار الكتاب

العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص ١٨٦.



وفي موضع آخر له "الذنوب تنقسم إلى صغائر وكبائر، بنص القرآن والسنة وإجماع السلف"^(١).

أما القرآن الكريم فقد أورد الهيثمي^(٢) بعضاً من النصوص التي تؤكد الفرق مع التعليق عليها:

- ١- قوله تعالى : ﴿وَكُرْهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾^(٣).
فجعلها - سبحانه - رتباً ثلاثة، وسمى بعض المعاصي فسوقاً دون بعض.
- ٢- قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾^(٤).
فهناك الكبائر وهناك اللمم .
- ٣- وقوله تعالى : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٥).
وهي صريحة في انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر^(٦).

(١) مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ٣١٥/١، ٣٤٢.

(٢) هو علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، أبو الحسن، نور الدين، المصري القاهري، حافظ، وله كتب وتخرائج في الحديث، توفي سنة ٨٠٧هـ.

(انظر: الاعلام، الزركلي، ٢٦٦/٤. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ٢٠٠/٥-٢٠٣).

(٣) سورة الحجرات : ٧ .

(٤) سورة النجم : ٣٢ .

(٥) سورة النساء : ٣١ .

(٦) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، الهيثمي، ٥/١.



- ومن السنة ماورد في الصحيح أن " الكبائر سبع " وفي رواية "تسع" وفي الحديث الصحيح أيضاً "ومن كذا إلى كذا كفارة لما بينهما مااجتنب الكبائر".

فخص الكبائر ببعض الذنوب، ولو كانت الذنوب كلها كبائر لم يسغ ذلك، ولأن ماعظمت مفسدته أحق باسم الكبيرة^(١).

ولذلك قال شارح الطحاوية "ومن قال إنها سميت كبائر بالنسبة إلى مادونها، أو كل مانهى الله عنه فهو كبيرة يقتضي أن الذنوب في نفسها لاتنقسم إلى صغائر وكبائر، وهذا فاسد؛ لأنه خلاف النصوص الدالة على تقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر"^(٢).

وأخيراً : نعود إلى سؤال أرجأنا إثارته، ترى هل وفق بشر في ماانتهجته من رأي حول الإيمان، ومايتصل به من تحديد للكبيرة، وحكم مرتكبها، أم لم يوفق؟.

والجواب : أن بشراً بعيد عن السلف، يتبدى ذلك بوضوح في رأيه حول الإيمان، وهذا البعد يزداد عند رأيه حول عدم تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر، واعتبار الكل كبيرة، ثم عودة إلى حياضهم حين ينقل عنه عدم الحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر، أو الخلود في النار، رداً على من قال بذلك. ولذا كان بشر في هذا الجزء بعيد، بعيد، قريب .

(١) انظر " الزواجر عن اقتراف الكبائر، الهيثمي، ٥/١.

(٢) ابن أبي العز الحنفي ، ص ٢٧٢ .

المبحث الثالث

**رأي المريسي في أسماء الله تعالى، أصله،
وسيره، والرد عليه**

وفيه مطالب :

المطلب الأول: رأي المريسي في أسماء الله تعالى .

المطلب الثاني: أصل الفكرة .

المطلب الثالث: سير الفكرة من بعده والمتأثرين به .

المطلب الرابع : الرد عليه، وموقف علماء السلف من القضية.



المطلب الأول : رأي المريسي في أسماء الله تعالى :

- حين نتعرض لرأي بشر في الأسماء نجده قد أثر أن يبيّن رأيه على مقدمات عقلية مسبقة، فقد ذهب إلى أن الإسم غير المسمى^(١) وأن أسماء الله تعالى مستعارة مخلوقة من وضع البشر.

يقول الإمام الدارمي : "ذهب المريسي إلى تأويل أسماء الله وادعى أن أسماء الله غير الله وأنها مستعارة مخلوقة، كما أنه قد يكون شخص بلا إسم، فتسميته لاتزيد في الشخص ولا تنقص" "يعنى أن الله كان مجهولاً كشخص مجهول لا يهتدى لإسمه ولا يدري ماهو، حتى خلق الخلق فابتدعوا له أسماء من مخلوق كلامهم، فأعاروها إياه من غير أن يعرف له إسم قبل الخلق"^(٢)، فالخلق عرفوا الله إلى عباده بأسماء ابتدعوها لا أن الله عرفهم بها بنفسه^(٣).

وقال في معرض آخر "فادعى أنها محدثة كلها؛ لأن الأسماء هي ألفاظ ولا يكون لفظ إلا من لافظ إلا أن معانيها منها ماهي قديمة^(٤) ومنها حديثة^(٥).

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي أبو الحسين عبد الجبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٧٩/٥، متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث بالقاهرة، ص ٤٧٠، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٨٦/٦ - ٢٠٤، شرح المواقيف، الإيجي، ٢٤٧، أصول الدين، الرازي، ص ١١٥، البدء والتاريخ، المطهر ابن طاهر المقدسي، ٤٩/١.

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، للنشار، ص ٣٦٣.

(٣) انظر: المصدر السابق ص ٣٦٥.

(٤) وقوله : إن معانيها منها ماهي قديمة، لا يسير مع أصل من أصولهم الأم وهي القول باستحالة تعدد القدماء. كما لا يسير مع زعمهم أنها مستعارة مخلوقة .

انظر : الملل والنحل، الشهرستاني، ٥١/١.

(٥) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد علي المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٥٤٩.



ثم يفصل الإمام الدارمي فكرة بشر في موضع آخر بقدرة توجبها معرفته به فقال "غير أن قوله هي لفظ اللافظ" يعني من ابتداع المخلوقين بألفاظهم؛ لأن الله تعالى لا يلفظ بشيء في دعواه، ولكن وصفه بها المخلوقون، فكلما حدث لله فعل في دعواه، أعاره العباد إسم ذلك الفعل، يعني أنه لما خلق سموه خالقاً - وحين رزق سموه رازقاً، وحين خلق الخلق فملكهم سموه مالكاً، وحين فعل الشيء سموه فعلاً. أي أن أسماء الله تعالى متوقفة على أفعاله تعالى، فإن فعل فعلاً أطلق عليه الناس اسماً مناسباً لهذا الفعل، فإن رزق مثلاً سمي رازقاً وهكذا.

وكذلك قالوا منها حديثة ومنها قديمة : فأما قبل الخلق فبزعمهم لم يكن لله أسماء، وكان كالشيء المجهول الذي لا يعرف ولا يدري ماهو، حتى حدث الخلق فأحدثوا له أسماء، ولم يعرف الله في دعواهم لنفسه أسماء حتى خلق الخلق فأعاروه هذه الأسماء من غير أن يتكلم الله بشيء منها، فيقول ﴿أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(١) و (أنا الله الرحمن الرحيم)^(٢) و (أنا الله التواب الرحيم)^{(٣)(٤)} ، وقد كانت حجته فيما ذهب إليه تنكيء على معان جاححة مدعمة بالمثال فكان الآتي :

١ - القياس الفاسد حينما قاس أسماء الله على أسماء الخلق ، يقول الإمام الدارمي مخاطباً المريسي: "ولا يقاس أسماء الله بأسماء الخلق، لأن أسماء الخلق مخلوقة مستعارة، فليست أسماؤهم نفس صفاتهم، بل مخالفة لصفاتهم، وأسماء الله صفاته ليس شيء منها مخالفاً لصفاته، ولا شيء من صفاته مخالفاً لأسمائه"^(٥).

(١) سورة القصص : ٣٠.

(٢) لا توجد آية بهذا الترتيب .

(٣) لا توجد آية بهذا الترتيب ولعل المقصود قوله تعالى ﴿أَنَا التَّوَّابُّ الرَّحِيمُ﴾ سورة البقرة: ١٦٠.

(٤) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٥٤٩-٥٥٠.

(٥) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، النشار، ص ٣٦٥.



٢- ادعاؤه أن نفي الأسماء عن الله لا تزيد في ذات الله ولا تنقص، يقول الإمام الدارمي: "وهو يرى نفي الأسماء عن الله وأنها لا تضره نفيها، محتجاً بقياس فاسد فقال: "أرأيت لو كتبت إسماً في رقعة، ثم احترقت الرقعة، أليس إنما تحترق الرقعة، ولا تضر الاسم شيئاً" (١).

٣- إنه وغيره بنى قوله بنفي الأسماء وأنها مخلوقة على مذهبهم السابق والقائم على القول بخلق القرآن.

يقول الإمام الدارمي: "كان القرآن عنده - أي المريسي - مخلوقاً من قول البشر لم يتكلم الله به في دعواه وكذلك أسماء الله عنده من ابتداء البشر من غير أن يقول ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (٢) بزعمه قط وزعم أنني متى اعترفت بأن الله تكلم بآني ﴿أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ لزمني أن أقول: تكلم الله بالقرآن ولو اعترفنا بذلك لانكسر مذهبنا في القرآن" (٣).

ثم يقول في موضع آخر عنه وأتباعه: "فنفوا كل ذلك عن الله - أي أسماءه - مع نفي الكلام عنه حتى ادعى جهم أن رأس محتته نفي الكلام عن الله، فقال متى نفينا عنه الكلام فقد نفينا عنه جميع الصفات، من النفس واليدين والوجه والسمع والبصر؛ لأن الكلام لا يثبت إلا لذي نفس ووجه ويد وسمع وبصر ولا يثبت كلام المتكلم، إلا من قد اجتمعت فيه هذه الصفات" (٤).

(١) المصدر السابق، ص ٣٦٦.

(٢) سورة القصص: ٣٠.

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، للنشار، ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٥٠.



وحاصل رأيه :

- ١- أن أسماء الله غير الله فالإسم غير المسمى .
- ٢- أن أسماء الله مستعارة مخلوقة من وضع البشر.
- ٣- وعليه فيه غير توقيفية .
- ٤- وأن هذا نوع من الإلحاد في أسماء الله تعالى وتكذيب بها^(١).

(١) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف ، للنشار، ص ٢٣٦.



المطلب الثاني : أصل الفكرة :

في الحقيقة أن بشراً كان وارثاً للرأي الذي عرف به جهم فجاءت مخالفته له محدودة، فالمتبع لرأي بشر يلمح ميلاً ظاهراً إلى ترديد كلام جهم واتكائه عليه في بناء مذهبه .

وبداية نقف مع شيخ الإسلام حين يشرح المذاهب في هذه القضية بعد أن يؤصل لها، فيقول : إن الخلاف قد وقع في هذه المسألة على مذاهب هي :

- ١- التوقف والإمساك وهو اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره، فقد كان أكثرهم ممسكاً عن القول في هذه المسألة نفيًا وإثباتًا، إذ كان كل من الإطلاقيين في نظرهم بدعة - أي القول إن الاسم للمسمى أو هو المسمى - كما ذكره الخلال^(١) عن إبراهيم الحربي^(٢) وغيره.
- ٢- الاسم هو المسمى وهو رأي كثير من المنتسبين للسنة مثل أبي بكر عبدالعزيز، وأبي القاسم الطبري واللالكائي^(٣)

(١) سبقت ترجمته ، ص ٢٣٥ .

(٢) هو إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبد الله البغدادي الحربي، أبو إسحاق، من أعلام المحدثين، أصله من مرو، تفقه على الإمام أحمد، وكان عارفاً بالفقه، بصيراً بالأحكام، وصنف كتباً كثيرة، مات ببغداد سنة ٢٨٥هـ.

(انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي ١٤٧/٢٢. تاريخ بغداد، الخطيب، ٢٧/٦. صفة الصفوة، ٢/٢٢٨).

(٣) سبقت ترجمته، ص ١٨٣ .



وأبي محمد البغوي^(١) صاحب شرح السنة وغيرهم، وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري اختاره أبو بكر بن فورك^(٢) وغيره.

٣- التفصيل، وهو المشهور عن أبي الحسن الأشعري، من أن الأسماء ثلاثة أقسام، تارة يكون الإسم هو المسمى كإسم الموجود وتارة يكون غير المسمى كإسم المخلوق، وتارة لا يكون هو ولا غيره كإسم العليم.

٤- الإسم غير المسمى وهو رأي الجهمية، ورأي المعتزلة وتابعهم في ذلك جماعة من الأشاعرة كالغزالي والرازي وغيرهما، يقول الرازي: "واختيار الغزالي أن الإسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثية متباينة وهو الحق عندي؛ لأن أسماء الله كثيرة، فالإسم غير المسمى^(٣)"^(٤).

وإذا تتبعنا تفاصيل هذا الرأي من مراجعه الأصيل، نجد أن الجهم يقول: إن الإسم غير المسمى وأسماء الله غيره، وما كان غيره فهو مخلوق، فأسماءه مخلوقة، وكلامه مخلوق، وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته ولا يسمى نفسه بإسم هو المتكلم به، بل قد يقولون: إنه تكلم به وسمى نفسه بهذه الأسماء. بمعنى أنه خلقها في غيره لا بمعنى أنه نفسه تكلم بها الكلام القائم به، فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه^(٥).

(١) هو الحسن بن مسعود بن محمد الفراء، أبو محمد، ويلقب بمحيي السنة، البغوي، محدث ومفسر، مات سنة ٥١٠هـ.

(انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ٢٧/٤. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/١٤٥).

(٢) سبقت ترجمته، ص ٣٠٤.

(٣) شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ١٨٧/٦-١٨٨.

(٥) انظر: الأسماء والصفات، تقي الدين ابن تيمية، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨-١٩٨٨م، ١/٩٦-٩٧.



وحجتهم في نفي الأسماء والمبرر الوحيد لهذا عندهم " أن إثبات هذه الأسماء وتلك الصفات على حقائقها يستلزم تشبيه الله بخلقه في زعمهم "(١).

وشرح ذلك : أن الذي دفع الجهمية إلى هذا : اتفاقهم على استحالة إثبات إسم الله تعالى من غير أن يكون له صفة في الأزل؛ لأن الصفة غير الموصوف فلو كان متصفاً بصفات أزلاً لزم تعدد القدماء، والوحدة كمال والكثرة نقصان.

ومن هنا قالوا: هي مستعارة مخلوقة وأنها لم تزده شيئاً كما أن الإسم لا يزيد مسماه ولا ينقص عنه "(٢).

والخلاصة : أن الجهمية ترى أن أسماء الله تعالى مخلوقة، وعليه فهي ليست توقيفية ومادامت كذلك فهي غيره، حتى إنه لا يسمي الله "بشيء" "(٣)؛ لأن "الشيء" هو المخلوق الذي له مثل ، فإسم الشيء ، إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء، وهذا تشبيه بزعمه .

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، محمد بن اسحق بن خزيمة، مراجعة وتعليق: محمد خليل هراس، دار الجليل، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ٢٨.

(٢) انظر: شرح أسماء الله الحسنى، الرازي، ص ٣٦، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول (في التوحيد)، الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي، ضبط وتعليق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ١/١٢٠، رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، للنشار، ص ٣٦٥.

(٣) هل نحن نسمي الله شيء؟ هناك فرق بين أن يُدعى - سبحانه - بالأسماء أو يُخبر بها عنه، فإذا دعِيَ، لم يُدعى إلا بالأسماء الحسنى، وأما الإخبار عنه فهو بحسب الحاجة، يقول شيخ الإسلام: وأما إذا احتيج إلى الإخبار عنه مثل أن يقال: ليس هو بقديم ولا موجود... ففيل في تحقيق الإثبات، بل هو سبحانه قديم وموجود، وقيل: ليس بشيء فقيل: بل هو شيء، فهذا سائغ وإن كان لا يُدعى بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل على المدح كقول القائل "يا شيء". انظر: مجموع الفتاوى، ٣٠١/٥، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ١٠٤٢/٣.



ونستوفي هنا مجموعة من النصوص لابد أن تكون ضرورية للتأكيد على ما سبق:
فقد ذكر الإمام أحمد وهو يرد على الجهمية أن جهماً يزعم "أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً، وكان من المشبهة" (١).

كما ذكر السمعاني (٢) في ترجمته لجهم أنه "كان يزعم أن الله عز وجل لا يوصف بأنه شيء، ولا بأنه حي وعالم ولا يوصف بما يجوز إطلاق بعضه على غيره، وزعم أن تسميته شيئاً وتسمية غيره شيئاً توجب التشبيه بينه وبين غيره، وكذلك تسميته حياً وعالمًا وتسمية غيره بذلك توجب التشبيه بينه وبين من سمى بذلك من المخلوقين" (٣).

وقد ورد ذلك أيضاً عند شيخ الإسلام (٤) ونقله الأشعري (٥) والملطي (٦).
ثم يحاول شيخ الإسلام مناقشة جذور هذه الفكرة؛ ليقرر عدم حداثة هذا المبحث في مكتبة علم الكلام، فقد سبق من وضع مفتاحه في أيدي من بعده ممن

(١) الرد على الجهمية والزنادقة، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) سبقت ترجمته، ص ١٢٣.

(٣) الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ، ٣٣/٢.

(٤) منهاج السنة النبوية، ٥٢٦/٢.

(٥) مقالات الإسلاميين، ٣٣٨/١.

(٦) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: يمان الميادلي، رمادي للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م، ٣٣٨/١.

والمملطي: هو محمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبو الحسين المملطي العسقلاني، من فقهاء الشافعية، نزل بعسقلان وتوفي بها سنة ٣٧٧ هـ.

(انظر: الأعلام، الزركلي، ٣١١/٥. طبقات الشافعية، السبكي، ١١٢/٢).



جاءوا يلورونها؛ حتى ينحرف بها من ينحرف في فترة من فترات الضعف والكلال!!.

يقول شيخ الإسلام : "لقد كان رأي جهم هو النفي المحض لأسماء الله الحسنی حتى ذكروا عنه أنه لا يسمي الله شيئاً، ولا غير ذلك من الأسماء التي يسمي بها المخلوق؛ لأن ذلك بزعمه من التشبيه الممتنع وهو حقيقة قول القرامطة الباطنية^(١) ومنحرفي المتفلسفة كالفارابي^(٢) وابن سينا^(٣)"^(٤).

إلا أنه مما يجدر وضعه في الاعتبار هو :

أولاً : إن هؤلاء النفاة لم ينكروا إطلاق الألفاظ على الله سبحانه وتعالى إلا أنهم يقولون إن إطلاقها عليه سبحانه على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة، ولا شك أن هذا نفي محض، يقول الإمام ابن القيم عن أصحاب هذا الرأي

(١) هم أتباع حمدان القرمطي، نسبة إلى قرمط إحدى قرى واسط، سار إليه أحد دعاة الباطنية ودعاه إلى معتقدتهم، فقبل الدعوة، ثم صار يدعو الناس إليها، وضل بسببه خلق كثير، وهم طائفة من طوائف الإسماعيلية الباطنية.

(انظر : الخطط ، المقرئزي ، ٣٥٧/٢ . الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ابن حزم ، ١٨٧/٤).

(٢) هو أبو نصر محمد الفارابي نسبة إلى فاراب ببلاد الترك، فيلسوف ومن كبار مترجمي الفلسفة اليونانية، شرح كتب أرسطو المنطقية والطبيعية والأخلاقية فلقب بالمعلم الثاني، مات سنة ٣٣٩هـ.

(انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢١٦/٢؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٢٤/١١؛ الفهرست، ابن النديم، ص ٣٦٨؛ الموسوعة العربية الميسرة، اشراف: محمد شفيق غربال، ١٢٦٢/٢).

(٣) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، فيلسوف وطبيب مسلم، يلقب بالشيخ الرئيس، كان حجة في الطب والفلك والرياضة والفلسفة ولما يبلغ العشرين، وظل يتنقل بين قصور الأمراء يشغل بالتعليم والسياسة حتى توفي ودفن في همدان سنة ١٠٣٦م.

(انظر: الموسوعة العربية الميسرة، اشراف: محمد شفيق غربال، ١٩/١).

(٤) بيان تليس الجهمية ، وبدعهم الكلامية، وقضية تأثر بشر، ومن تأثر بهم بشر من الفلاسفة، ستحدث عنها في الباب الثالث إن شاء الله .



"إنهم لا يتمكنون بعد ذلك من إثبات حقيقة لله البتة لافي أسمائه ولا في الإخبار عنه بأفعاله وصفاته"^(١).

ثانياً: كما أنه مما يجدر ذكره هو أن جهماً لم تحفزه حاجة ملحة إلى إنكار كل الأسماء، بل فصل فيها؛ لأنه وجد في تعميمها وإجمالها ما لا يساعده على إبراز رأيه في أفعال العباد، لذا لم ينكر جميع الأسماء بل هو يسمي الله بإسم المحي والمميت والموجد والفاعل والخالق؛ لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد، كما أطلق عليه إسم القادر؛ لأنه - أي الجهم - لا يسمي أحداً من المخلوقين قادراً من أجل نفيه استطاعة العباد واكتسابهم بناء على مذهبه في أفعال العباد، فالعبد ليس بقادر ولا فاعل^(٢)، يقول شيخ الإسلام: "وروي أنه قال : لا يسمي بإسم يسمي به الخلق فلم يسمه إلا بالخالق القادر، لأنه كان جبرياً يرى أن العبد لا قدرة له"^(٣).

كما يؤكد ذلك البغدادي حين يقول وهو يتحدث عن جهم "وأثبت بعض الأسماء التي يرى أن الله يختص بها ولا يجوز تسمية المخلوق بها كالخالق والمحى والمميت والقادر والموجد والفاعل"^(٤).

والحاصل : يظهر واضحاً تأثر بشر المريسي بفكرة الجهم حول أسماء الله، إلا أن هناك فروقاً دقيقة بينهما :

-
- (١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ص ١٠٥ .
 - (٢) انظر : التبصير في الدين، الاسفرايني، تحقيق، كمال الحوت، ص ١٨، الملل والنحل، الشهرستاني، ٨٦/١، درء التعارض، ١٧٨/٥ .
 - (٣) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ٥٢٦/٢ .
 - (٤) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٢ .



أولاً: كلاهما يقول إن أسماء الله مخلوقة، لكن المعنى يختلف عند كل منهما. فالجهم يقول إنها مخلوقة بمعنى أن الله خلقها في غيره، لكنه هو الذي سمى نفسه بهذه الأسماء.

وبشر يقول : إن أسماء الله مخلوقة بمعنى أن الذي ابتدعها هم الخلق من غير أن يعرف له إسم قبل الخلق وهذا ما لم يقله أحد قبل بشر فيما أعلم، فيكون بشر قد تفرد به .

ثانياً: إن الجهم لم ينكر جميع الأسماء، بل يسمي الله بإسم المحي والمميت والموجد والفاعل والخالق والقادر على الحقيقة؛ لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد. أما بشر فإنه ينكر جميع الأسماء ويدعي أنها كلها على سبيل المجاز، فهي مستعارة مخلوقة.



المطلب الثالث : سير الفكرة من بعده :

ظلت فكرة أن أسماء الله غيره، وأنها بالمواضعة كما أنها تتم بالقياس، فهي ليست قديمة، وعليه فهي ليست توقيفية، ظلت هذه الفكرة سارية في المعتزلة^(١) كما يقرر ذلك الأشعري في مقالاته^(٢) وشيخ الإسلام في فتاواه^(٣).

قال القاضي عبد الجبار: "إعلم أن جميع ما ذكرناه في الدلالة على حسن إجراء الإسم على المسميات من غير إذن يدل على حسن إجرائها على القديم تعالى ذكره من غير إذن، لأننا إذا علمناه بالعقل، وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف، وعلمناه فاعلاً لما أحدثه لم يمتنع أن تجرى عليه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته، وما أوجده من فعله".

وقال في موضع آخر: "إن استعمال الأسماء والأوصاف يحسن من جهة اللغة وإن لم يرد بها التوقيف، وإذا صح ذلك صارت اللغة هي الأصل فيه"^(٤).

ويقول في موضع آخر: إن أسماء الله ليست توقيفية، بل هي بالمواضعة، كما أنها تتم بالقياس، وأنها ليست قديمة، فالإسم يصير اسماً للمسمى بقصدنا ذلك^(٥).

(١) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، ١٩٦٤م، ١٥٢/٤ وما بعدها، متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، ص ٤٧٠، شرح المواقف، الجرجاني، ص ٢٤٧، أصول الدين، البغدادي، ١١٥-١١٦، البدء والتاريخ، المقدسي، ٢٥٣/١.

(٢) انظر: ٢٥٣/١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ٢٠٤/٦.

(٤) المغني: ٧٩/٥.

(٥) المصدر السابق، ١٥٢/٤ وما بعدها.



ولم يقف الأمر عند المعتزلة، فقد تابعهم على ذلك جماعة من الأشاعرة كالغزالي والرازي، يقول الرازي: "واختيارا لغزالي - أن الإسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثية متباينة وهو الحق عندي؛ لأن أسماء الله كثيرة، فالإسم غير المسمى"^(١).

(١) شرح أسماء الله الحسنى (المسمى لوامع البينات)، ص ٢٧.

المطلب الرابع

الرد عليه وموقف علماء السلف منه

- أولاً : رأي السلف في أسماء الله تعالى .**
- ثانياً: الرد على دعوى المريسي أن الإسم غير المسمى وأن أسماء الله غيره.**
- ثالثاً: الرد على دعواه أن أسماء الله مستعارة .**
- رابعاً: الرد على دعواه أن أسماء الله مخلوقة.**
- خامساً: الرد على ما احتج به من القياس .**



أولاً : رأي السلف في أسماء الله تعالى :

اتفق السلف على أن أسماء الله تعالى وصفاته كلها توقيفية، لا يجوز إطلاق شيء منها على الله في الإثبات أو النفي إلا بإذن من الشرع^(١)، بل إن السلف يجمعون على أن الطريق الأوحـد لثبوت هذه الأسماء هو الكتاب والسنة ولا مجال لإثباتها إلا عن هذا الطريق، يتأكد ذلك بمجموعة من النصوص تمخض عنها رؤية واضحة تشكل منطلقاً قوياً لمن أراد.

يقول شيخ الإسلام : " فأسماء الله، وأسماء صفاته عندهم - أي عند السلف - شرعية سمعية لا تطلق بمجرد الرأي"^(٢).

كما يقول الإمام البيهقي^(٣) : " إثبات أسماء الله - تعالى ذكره - بدلالة الكتاب والسنة وإجماع الأمة"^(٤).

وإثبات أسماء الله تعالى كما جاءت في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ هو ما قالت به جماهير الأمة، وهو أمر واجب، وجزء من عقيدة المسلم، بل هو من تمام التوحيد

(١) انظر: في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة، د. محمود أحمد خفاجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، الجزء الأول، ص ٢٢٩.

(٢) الفتاوى : ١٧٣/٤.

(٣) هو أحمد بن الحسين بن علي، أبوبكر، من أئمة الحديث، ولد في خسروجرد - من قرى بيهق بنيسابور - ونشأ في بيهق ورحل إلى بغداد، قال الذهبي: لو شاء البيهقي أن يعمل لنفسه مذهباً يجتهد فيه لكان قادراً على ذلك لسعة علومه ومعرفته بالاختلاف، صنف زهاء ألف جزء، مات في نيسابور سنة ٤٥٨هـ.

() انظر: شذرات الذهب، ابن العماد، ٣/٣٠٤، المنتظم، ابن الجوزي، ٨/٢٤٢، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/٢٠.

(٤) الأسماء والصفات، ص ٣.



ومن كمال معرفة الله سبحانه وتعالى، يقول صاحب إيثار الحق على الخلق "مقام معرفة كمال هذا الرب الكريم، وما يجب له من نعوته وأسمائه الحسنی من تمام التوحيد الذي لا بد منه لأن من كمال الذات بأسمائها الحسنی ونعوتها الشريفة، ولا كمال لذات لانعت لها ولا إسم" (١).

ويؤكد ذلك شيخ الإسلام نقلاً عن ابن زنين (٢) قائلاً: "اعلم أن أهل العلم بالله، وبما جاءت به أنبيأؤه ورسله يرون الجهل بما لم يخبر عن نفسه علماً، والعجز عن ما لم يدع إليه إيماناً، وإنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى حيث انتهى في كتابه على لسان نبيه" (٣).

كما أن الإمام الطبري ينساب مع المعنى نفسه حين يعيد صياغة العبارة قائلاً: إن أسماء الله حقيقية وثابتة بدليل صحة القسم بها فيذكر مانصه: "ولاشك في صحة القسم بالله وأسمائه وصفاته" (٤).

فأسماء الله تعالى هي أسماء عليه، مثل: الله، الحي، الملك، العزيز، الجبار... وغير ذلك مما أخبرنا به الله في كتابه، ورسوله ﷺ في سنته، قال الله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (٥)، وقال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ

(١) السيد محمد بن مرتضى الزبيدي، المعروف بابن الوزير، تحقيق: أحمد مصطفى حسين صالح،

الدار اليمنية للنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ١٦٨.

(٢) هو محمد بن عبد الله بن عيسى المري، أبو عبد الله، المعروف بابن أبي زنين، فقيه مالكي،

من أهل البيرة، سكن قرطبة، ثم عاد إلى البيرة، له مؤلفات كثيرة، مات سنة ٣٩٩هـ.

(انظر : الوافي بالوفيات، الكتي، ٣٢١/٢، الاعلام، الزركلي، ٢٢٧/٦).

(٣) مجموع الفتاوى، ١٨٦/٦ - ١٨٧.

(٤) تفسير الطبري، ٩/١.

(٥) سورة الأعراف : ١٨٠.



الأسماء الحُسنى^(١)، وقال : ﴿أَيَّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢).

وقال رسوله عليه الصلاة والسلام: (إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة)^(٣).

والأدلة والحجج كثيرة، قد تضافرت على ذلك، يقول الدارمي بعد أن أورد نصوصاً كثيرة على كون أسماء الله توقيفية، تأكيداً على أن محور الكلام مسافاته واسعة وأكيدة: "وفي أسماء الله حجج وآثار أكثر مما ذكرنا، تركناها مخافة التطويل"^(٤). وأسماء الله تعالى كلها حسنى، سميت بذلك لدلالاتها على أقدم مسمى وأشرف مدلول^(٥).

والإسم الجامع لمعاني أسماء الله تعالى كلها هو الله فإنه يتضمن جميع الأسماء والصفات، يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله : "فإسم الله دال على جميع الأسماء الحسنى، والصفات العليا، وهذا الإسم الذي لم يطلق على غيره، لأنه دال على الهيته المتضمنة لجميع معاني الأسماء الحسنى، دال عليها بالإجمال"^(٦).

وعليه فقد كان ثبوت أسماء الله بماورد من أدلة صريحة واضحة مصدرها

(١) سورة الحشر: ٢٤ .

(٢) سورة الإسراء : ١١٠ .

(٣) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري، كتاب التوحيد، باب أن لله مائة اسم إلا واحد،

حديث رقم ٧٣٩٢، ٣٧٧/١٣، كما أورده الإمام الدارمي في أثناء رده على بشر المريسي.

(٤) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص

٣٧٠.

(٥) انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، عبدالعزيز محمد السلطان، الطبعة

الثانية عشر، لعام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٤٤ .

(٦) مدارج السالكين، تحقيق : محمد حامد الفقي، ١ / ٣٢.



الكتاب والسنة وإجماع الأمة واضحاً، إذ أصبح ذلك من المسلمات التي لا تحتاج إلى إمعان نظر ولا تقبل المراء.

ثانياً: الرد على دعوى المريسي أن أسماء الله غيره وأن الإسم غير المسمى:

بداية لا بد أن نؤكد على رفض بعض السلف لفكرة الحوار حول أسماء الله هل هي للمسمى أو لغيره بل ينقل شيخ الإسلام عنهم أنه من البدع الحادثة؛ لأنه لم يرد على لسان السلف كون الأسماء هي للمسمى أو لغيره، لانفيلاً ولا إثباتاً، بل أمسكوا، معلقين أن كلاً من الإطلاقين بدعة كما ذكره الخلال^(١) عن إبراهيم الحربي^(٢) وغيره، وكما ذكره أبو جعفر الطبري في الجزء الذي سماه "صريح السنة" وذكر أن مسألة اللفظ ليس لأحد من المتقدمين فيها كلام، كما قال: لم نجد فيها كلاماً عن صحابي مضى، ولا عن تابعي قفا إلا عمن في كلامه الشفاء والغناء ومن يقوم لدينا مقام الأئمة الأولى: أبو عبد الله أحمد بن حنبل فإنه كان يقول: "إن القول في الإسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التي لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة، وأن حسب الإنسان أن ينتهي - إلى قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٣) (٤).

يقول شارح الأصول: وأما القول في الإسم أهو المسمى أم هو غير المسمى فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع فالخوض فيه شين والصمت عنه زين^(٥) وحسب امرئ من العلم به والقول فيه أن ينتهي - إلى قول

(١) سبقت ترجمته، ص ٣١٧.

(٢) سبقت ترجمته، ص ٣١٧.

(٣) سورة الأعراف: ١٨٠.

(٤) انظر: الأسماء والصفات، ابن تيمية، ١/١١٨.

(٥) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد حمدان، ١/١٨٣.

الصادق - عز وجل - ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(١)، وقوله ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(٢)، كما عظم على الإمام أحمد - رحمه الله - الكلام في الإسم والمسمى^(٣).

إلا أن هناك مشكلات فكرية تثار حول هذه القضية ولا بد من حكم عليها، فهي تتصارع على مرأى منهم، وحينها سئلوا صراحة، هل الإسم هو المسمى أم غيره، ففصلوا في هذا الجانب، وجوانب الخلاف فيه والذي انتج خمسة مذاهب^(٤) هي:

- ١ - أصحاب المذهب السابق المذكور والذين رأوا التوقف عن الخوض فيه على أنه بدعة^(٥).
- ٢ - إن الإسم عين المسمى وهو رأي أكثر المنتسبين للسنة، كأبي القاسم الطبري واللالكائي، وأبي محمد البغوي صاحب شرح السنة وغيرهم، وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري اختاره أبو بكر بن فورك وغيره^(٦).

(١) سورة الإسراء : ١١٠.

(٢) سورة الأعراف : ١٨٠.

(٣) انظر: طبقات الحنابلة، القاضي أبو يعلى، ٢/٢٩٩، لوامع الأنوار البهية، السفاريني، تعليق: الشيخ عبدالرحمن أبا بطين، والشيخ سليمان بن سحمان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ١/١٩٩.

(٤) انظر : مجموع الفتاوى « ابن تيميه، ٦/٢٠٧.

(٥) انظر: صريح السنة، الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: بدر بن يوسف المعتوق، نشر دار الخلفاء للكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ص ٢٦-٢٧، مقالات الاسلاميين، الأشعري، ص ١٧٢.

(٦) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة ، اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد حمدان، ٢/٢٠٤،



٣- إن الاسم للمسمى، ويذكر ابن تيميه أيضاً أنه اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيره^(١).

٤- التفصيل، ويذكر ابن تيميه أنه المشهور عن أبي الحسن الأشعري^(٢).

٥- الاسم غير المسمى، وهو رأي الجهمية، ورأي المعتزلة وتابعهم في ذلك جماعة من الأشاعرة كالغزالي والرازي وغيرهما.

وقد بنى الجهمية رأيهم هذا - كما وضعنا سابقاً - على أن أسماء الله مخلوقة ومادامت كذلك فهي غيره، ويذكر ابن تيميه - رحمه الله - أن هؤلاء هم الذين ذمهم السلف، وغلظوا القول فيهم، لأن أسماء الله من كلامه وكلامه غير مخلوق بل هو المتكلم به وهو المسمى لنفسه بما فيه من الأسماء^(٣).

ولم يقف الحديث بالسلف عند هذه النقطة، فالكلام له تنمة تتمحور حول هذه الغيرية، فإذا قيل إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مابناً له فهذا باطل، فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة عنه، فكيف بالخالق، وأسماءه من كلامه وليس كلامه بائناً عنه، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائناً، مثل أن يسمي الرجل غيره

= شرح السنة، الإمام الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ١٧٢، ٢٩٠، ٢٩٣.

(١) انظر: مجموع الفتاوى، قاعدة في الاسم والمسمى، ابن تيميه، ٢٠٧/٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ١٨٥/٦-٢٠٦، الجامع لشعب الإيمان، البيهقي، تحقيق ومراجعة: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي - الهند، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ٣٣٦/١-٣٣٧، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص ٧١-٧٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ١٨٥/٦-١٨٩.



بِاسْمٍ، أَوْ يَتَكَلَّمُ بِاسْمِهِ فَهَذَا الْإِسْمُ نَفْسُهُ لَيْسَ قَائِماً بِالْمُسَمَّى، لَكِنْ الْمَقْطُودُ بِهِ الْمُسَمَّى، فَإِنَّ الْإِسْمَ مَقْصُودُهُ إِظْهَارُ الْمُسَمَّى وَبَيَانُهُ^(١).

ولذلك يقول الإمام الدارمي في رده المباشر على بشر: "أسماء الله هي تحقيق صفاته، سواء عليك قلت: عبدت الله أو عبدت الرحمن أو الرحيم أو الملك العزيز الحكيم، وسواء على الرجل قال: كفرت بالله، أو قال: كفرت بالرحمن الرحيم أو بالخالق العزيز الحكيم، وسواء عليك قلت: عبداً لله أو عبد الرحمن أو عبد العزيز أو عبد المجيد، وسواء عليك قلت يا الله أو يارحمان أو يارحيم، أو ياملك، يا عزيز يا جبار، بأي اسم دعوته من هذه الأسماء أو أضفته إليه فإنما تدعوا الله نفسه، من شك فيه فقد كفر وسواء عليك قلت ربي الله أو ربي الرحمن كما قال الله ﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾^(٢)، وقال الله ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣)، وقال ﴿وَسَبِّحْهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾^(٤)، كذلك قال في الاسم ﴿سَبِّحْ إِسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^(٥)، كما قال ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ﴾^(٦)، وفي هذا استدلال وتأکید من الدارمي على أن أسماء الله وضعت للدلالة على ذاته سبحانه الموصوفة بصفاتها وأن أسماء الله ليست غيره .

(١) انظر : المصدر السابق، ٦/ ١٨٥-١٨٩.

(٢) سورة الأنبياء : ١١٢ .

(٣) سورة الحشر: ١ .

(٤) سورة الأحزاب : ٤٢ .

(٥) سورة الأعلى : ١ .

(٦) سورة الجمعة : ١ .

(٧) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد ، ضمن عقائد السلف، النشر، ص: ٣٦٤.



وأخيراً نجد شارح الطحاوية يدلي في الموضوع بدلوه، مستقيماً من معين السلف، ملخصاً القضية أحسن تلخيص حين قال : "الإسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حمده ونحو ذلك، فهذا المراد به المسمى نفسه، وإذا قلت: الله إسم عربي، والرحمن إسم عربي، والرحيم من أسماء الله تعالى ونحو ذلك فالإسم هاهنا هو المراد، لا المسمى، ولا يقال غيره، لما في لفظ الغير من الإجمال، فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا إسم له حتى خلق لنفسه إسماً أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى" (١).

والنتيجة : أن الحق والصواب هو قولنا أن الإسم للمسمى وهو رأي أكثر أهل السنة الذين وافقوا الكتاب والسنة والمعقول، وفي هذا إسقاط واضح لكل من قال إن الإسم غير المسمى.

(١) ابن أبي العز الحنفي، ص ١٣١.



ثالثاً : الرد على دعواه أنها مستعارة :

إن هذا الادعاء والذي يمثل سطرأ غريباً في صفحة الفكر الإسلامي ماهو إلا رفض لكون أسماء الله تعالى توقيفية، وأن التوقيف وحده هو مجال إثباتها، مع أن علماء السلف قد أجمعوا على أن أسماء الله توقيفية - كما تقدم - وقالوا لا يجوز إطلاق إسم على الله تعالى من جهة ثبوت المعنى إلا إذا ورد به الشرع، فما جاء إطلاقه عليه في الكتاب والسنة الصحيحة هو الذي يطلق عليه.

ولذلك قال شيخ الإسلام رحمه الله : "فأسماء الله وصفاته عندهم - أي عند السلف - شرعية سمعية لا تطلق بمجرد الرأي" (١).

هذه قاعدة عامة عند السلف انطلق منها الإمام الدارمي يرد على بشر جنوحه بدليل نقلي عقلي معاً من خلال قوله تعالى : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (٢)، يقول - رحمه الله - : "وادعت الجهمية مكذبين لله ولرسوله أنهم أعاروه الإسم الذي شقها منه، ومن أين علم الخلق أسماء الخالق مثل تعليمه إياهم؟ فإنه لم يعلم آدم ولا الملائكة أسماء المخلوقين، حتى علمهم الله من عنده، وكان بدء علمه منه" (٣).

فإذا كانت أسماء المخلوقين بتعليم الله لأن أسماء المخلوقين لم يكن ليعلمها أحد لولا تعليم الله سبحانه ذلك لآدم، فيكون حينئذ من باب أولى أن لا يعلموا أسماء

(١) مجموع الفتاوى، ١٧٣/٤.

(٢) سورة البقرة : ٣١-٣٣.

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٣٦٩.



الله تعالى إلا من بعد تعليم الله لهم تلك الأسماء .

كما تابعه على ذلك الإمام ابن حجر حينما علق على ما بوبه البخاري في صحيحه بعنوان: "باب قول الله .. "وعلم آدم الأسماء كلها" وساق وجوه المراد بتلك الأسماء^(١) مؤكداً أن أسماء المخلوقين كانت بتعليم الله، فكيف بأسماء الله، وهذه واحدة.

أما الثانية : فإن من ادعى التأويل في أسماء الله تعالى فقد نسب الله تعالى إلى العجز والوهن، والضرورة والحاجة إلى الخلق؛ لأن المستعير محتاج مضطر، والمعير أبد أعلى منه وأغنى^(٢).

وأما الثالثة: ففي هذا الادعاء اتهام لله - سبحانه - بالجهل لنفسه حيث لا يدري عن نفسه ما اسمه وما هي صفته.

يقول الدارمي راداً على بشر: "ففي هذه الدعوة استجهال الخالق إذ كان بزعمه هملاً لا يدري ما اسمه وما صفته"^(٣).

ويقول في موضع آخر: "وفي دعوة هذا المعارض: أن الخلق عرفوا الله إلى عباده بأسماء ابتدعوها، لا. أن الله عرفهم بها نفسه، فأى تأويل أوحش في أسماء الله من أن يتأول رجل أنه كان كشخص مجهول أو بيت أو شجرة أو بهيمة لم يسبق لشيء منها إسم، ولم يعرف ماهو، حتى عرفه الخلق بعضهم بعضاً"^(٤).

(١) انظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٦٠/٨.

(٢) انظر: رد الإمام عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٦٥.



وأما الرابعة : فلو كان الإسم مخلوقاً مستعاراً غير الله، ففي هذه الحالة يكون أمر الله بالتسبيح أمراً بتسبيح غيره، وكيف يأمر الله بتسبيح غيره، وغيره مسبح له؟! قال الدارمي : "ولو كان الإسم مخلوقاً مستعاراً (غير الله) لم يأمر الله أن يسبح مخلوقاً غيره، وقال: ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(١)، ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٢)»^(٣).

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والله تعالى قد أمر بتسبيح إسمه، وأمر بالتسبيح بإسمه، كما أمر بدعائه بأسمائه الحسنی.

فيدعى بأسمائه الحسنی ويسبح إسمه "وتسبيح إسمه هو تسبيح له، إذ المقصود بالإسم المسمى، كما أن دعاء الإسم هو دعاء المسمى، قال تعالى ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٤)»^(٥).

وأما الخامسة : فإن الله قد ذكر الآلهة التي تعبد من دون الله بأسمائها المخلوقة المستعارة على هيئة التوبيخ فقال: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ﴾^(٦)، وكذلك قال هود لقومه حين قالوا ﴿أَجِئْنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا﴾^(٧)، فقال لهم نبهم ﴿أَتَجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ﴾^(٨).

(١) سورة الحشر : ٢٤ .

(٢) سورة الحشر : ٢٤ .

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣٦٣، وانظر شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص ١٣١ .

(٤) سورة الإسراء : ١١٠ .

(٥) انظر: الفتاوى ٢٠٧/٦ - ٢١٣ .

(٦) سورة النجم : ٢٣ .

(٧) سورة الأعراف : ٧٠ .

(٨) سورة الأعراف : ٧١ .



يعنى أن أسماء الله لم تزل، كما لم يزل الله، وأنها بخلاف هذه الأسماء المخلوقة التي أعاروها الأصنام والآلهة التي عبدوها من دونه، فإن لم تكن أسماء الله بخلافها فأى توييح لأسماء الآلهة المخلوقة إذ كانت أسماؤها، وأسماء الله مخلوقة، مستعارة عندكم بمعنى واحد، وكلها من تسمية العباد ومن تسمية آبائهم بزعمهم^(١).

يقول شارح الطحاوية : "إن أريد أن الله سبحانه كان، ولا إسم له حتى خلق لنفسه أسماء أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا، من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى"^(٢).

مما سبق يتضح أنه قد ترتب على قول بشر ومن معه أن أسماء الله مستعارة مخلوقة من وضع البشر لوازم باطلة متمثلة في :

- ١- رفض كون أسماء الله توقيفية، وأن التوقيف وحده هو مجال إثباتها، فهي عنده متوقفة على أفعاله تعالى فإن فعل فعلاً أطلق عليه الناس إسماً مناسباً لهذا الفعل.
- ٢- اتهام الله سبحانه بالعجز، لأن المستعير، محتاج مضطر عاجز.
- ٣- اتهام الله سبحانه، بالجهل؛ لأنه لم يعرف من هو حتى عرفه الخلق بعضهم بعضاً.

وحاصل الرد :

- ١- أن أسماء الله توقيفية، كما أجمع على ذلك أهل السنة والجماعة .
- ٢- كيف تكون مستعارة مخلوقة ثم يأمر الله أن يسبح مخلوقاً غيره.

(١) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣٦٤.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، ص ١٣١، ٦٩.



- ٣- كيف تكون مستعارة مخلوقة ولاتعاب، مع أن الله عاب ووبخ الأصنام والآلهة المخلوقة بأسمائها المعارة المخلوقة، وعليه فبمفهوم المخالفة يعرف أن أسماء الله غير أسماء الآلهة المخلوقة.
- ٤- أنه إذا كانت أسماء المخلوقين ليست من عندهم بل هي بتعليم الله، فكيف بأسماء الله عز وجل .



رابعاً : الرد على دعواه أن أسماء الله مخلوقة :

من المعروف عند أئمة السنة إنكارهم على كل من قال إن أسماء الله مخلوقة واعتبروه من قلة الحياء مع الله، يقول الإمام الدارمي: "أفلا يستحي عبد من خالقه ومن خلق ربه فيدعي أن (الله) إسم مخلوق مستعار"^(١).

والحقيقة أن هذه الدعوى جاءت مرتبة على قولهم مستعارة، وقد رد الإمام الدارمي - رحمه الله - على هذه الدعوى من وجوه عدة :

أولاً: يتساءل في البداية - رحمه الله - عن المقصود بقوله وأتباعه أنها مخلوقة، فهي إما أن تكون مخلوقة كأجسام تشغل أعياناً، وهذا ما لا يقول به عاقل، وإما أن تكون مخلوقة على السنة العباد؟ فإذا كانت على السنة العباد، من علمهم إياها؟

إن كان الله سبحانه - فهذا ما يقول به الجهم، وإن كان العباد هم الذين أحدثوها من مخلوق كلامهم فهذا ما يقوله بشر، وكلاهما إلحاد.

يقول - رحمه الله - : "أرأيتم قولكم إن أسماء الله مخلوقة، فمن خلقها؟ أو كيف خلقها؟ أجعلها أجساماً وصوراً تشغل أعيانها أمكنه دونه من الأرض والسماء؟ أم موضعاً دونه في الهواء؟ فإن قلتم لها أجسام دونه، فهذا ماتنقمه عقول العقلاء، وإن قلتم خلقها على السنة العباد فدعوه بها وأعاروها إياه فهو مادعينا عليكم: أن الله كان بزعمكم مجهولاً لا إسم له حتى أحدث الخلق، وأحدثوا له أسماء من مخلوق كلامهم، فهذا هو الإلحاد بالله وبأسمائه والتكذيب بها"^(٢).

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٣٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦٧.



ثم شرع - رحمه الله - يسرد الكثير من الآيات والأحاديث التي تؤكد ماذهب إليه فيقول : " قال الله تعالى : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^(١) يضيفه إلى ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ولو كان كما ادعيتم لقليل : الحمد لله رب العالمين المسمى الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، وكما قال ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾^(٢)، وكما قال : ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ﴾^(٣)، كذلك قال ﴿تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾^(٤)، ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٥)، ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْءَانَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^(٦) كلها بمعنى واحد وكلها هي (الله) و (الله) هو أحد أسمائه كالعزيز، الجبار، المتكبر^(٧)، وهذه الثانية .

ثالثاً: ادعائهم أن أسماء الله مخلوقة يوقع في الكثير من المخذورات والتي منها استواء الخالق والمخلوق على العرش؛ لأن الله قال مرة ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٨)، وقال مرة ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٩)، يقول الإمام الدارمي : "قال الله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وقال ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا

(١) سورة الفاتحة : ١ - ٣ .

(٢) سورة آل عمران : ٢ .

(٣) سورة الزمر : ١، سورة غافر : ٢ .

(٤) سورة فصلت : ٢ .

(٥) سورة فصلت : ٤٢ .

(٦) سورة النمل : ٦ .

(٧) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٣٦٧ .

(٨) سورة الفرقان : ٥٩ .

(٩) سورة طه : ٥ .



يَبْنِيهِمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ ﴿١﴾، وقال مرة ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وقال مرة الله على العرش استوى؛ لأنهما بمعنى واحد، ولو كان كما ادعى المعارض وإمامه المريسي لكان الخالق والمخلوق استويا جميعاً على العرش، إذ كانت أسماؤه مخلوقة عندهم.

رابعاً: من هذه المحاذير أيضاً جعلهم الله في حد المجهول أكثر منه في حد المعروف؛ لأن لحدوث الخلق حداً، ووقتاً، وليس لأزلية الله حد ولا وقت، ولم يزل ولا يزال وكذلك أسماؤه لم تزل ولا تزال^(١).

خامساً: لو كانت أسماء الله مخلوقة لكان العبد يعبد المخلوق وهو من أعظم الشرك، يقول الإمام اللالكائي: "ومن أعظم الشرك أن يقال أن العبادة لإسمه وإسمه مخلوق وقد أمر بالعبادة للمخلوق"^(٢).

وخلاصة الرد:

- ١ - أن في القول بأن أسماء الله مخلوقة إلحاد بالله وبأسمائه وتكذيب بها .
- ٢ - أن أسماء الله بجمليتها هي الله، كما أشار سبحانه إلى ذلك في كثير من مواضع القرآن، وعليه فالقول بأنها مخلوقة يوقع في الكثير من المحاذير والتي منها:
 - أ - استواء الخالق والمخلوق على العرش .
 - ب - جعلهم الله في حد المجهول أكثر منه في حد المعروف .
 - ج - أن العبد يعبد المخلوق مع عبادته لله .
 وهذا ما لا يقوله عاقل أبداً.

(١) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعي، للدارمي، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٣٦٦.

(٢) انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد سعد حمدان، ص ١٩٨ وما بعدها.



خامساً : الرد على ما احتج به من القياس :

أما حججه التي اتكأ عليها فقد رد عليها السلف بمجموعها لتخبط الحوار الداخلي فيها، والتي يتصدرها قياسه الفاسد مرة ومرة.

أما المرة الأولى فقد كان أقبحه كما وصمه الإمام الدارمي حين قال بشر: "أرأيت لو كتبت اسماً في رقعة، ثم احترقت الرقعة، أليس إنما تحترق الرقعة، ولا تضر الإسم شيئاً" ^(١)، والكلام خاضع لفكرة أصيلة عندهم من أن أسماء الله مستعارة مخلوقة، وكما أنه قد يكون شخص بلا إسم فتسميته لا تزيد في الشخص ولا تنقص ^(٢)، يقول الإمام الدارمي: "إن بشراً قد احتج بأقبح قياس، لأن الرقعة وكتابة الإسم ليس كنفس الإسم، إذا احترقت الرقعة احترق الخط، وبقي إسم الله له، وعلى لسان الكاتب لم يزل قبل أن يكتب، لم تنقص النار من الإسم ولا من له الإسم شيئاً، وكذلك لو كانت أسماء المخلوقين، لم تنقص النار من أسمائهم ولا من أجسامهم شيئاً، وكذلك لو كتبت الله بهجائه في رقعة ثم احترقت الرقعة، لا احترقت الرقعة وكان الله بكماله على عرشه، وكذلك لو صور رجل في رقعة ثم أُلقيت في النار لا احترقت الرقعة، ولم تضر المصور شيئاً وكذلك القرآن، لو احترقت المصاحف كلها لم ينقص من نفس القرآن حرف واحد، وكذلك لو احترق القراء كلهم أو قتلوا أو ماتوا لبقى القرآن بكماله كما كان، لم ينقص منه حرف واحد لأنه منه بدأ وإليه يعود، عند فناء الخلق بكماله غير منقوص" ^(٣).

وكما ذكرنا فالكلام خاضع لما سبق من أن أسماء الله مستعارة مخلوقة، فالتسمية لا تزيد في الشخص ولا تنقص .

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٣٦٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ٣٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦٦.



وسبب هذا الجنوح، والدافع له، لدى بشر خاصة والجهمية بعامة، يتحول إلى محاولة تعقيد منهم كانت تعقيداً، بدأ من اتفاقهم على استحالة إثبات إسم الله تعالى بدون ألا يكون له إسم في الأزل، لأن الصفات غير الموصوف، فلو كان متصفاً بصفات أزلاً، لزم تعدد القدماء، ومن هنا قالوا: هي مستعارة مخلوقة، وأنها لم تزده شيئاً، كما أن الإسم لا يزيد مسماه ولا ينقص منه^(١).

ولذلك بين الدارمي - رحمه الله - في التفاتة ساقها على شكل المخاطبة بين فيها أنه لاعلاقة بين ظل ورسم خارج عن الذات، وبين الذات نفسها، وهناك فرق بين الحروف التي يتركب منها الإسم وبين الإسم ومدلوله، ولا يلزم من حرق الرقعة التي كتب فيها الإسم أن ينحرق نفس الإسم أو مدلوله، ولا يلزم من حرق الرقعة والحروف التي كتبت بها أسماء الله تعالى أن تحترق نفس أسمائه أو مدلول هذه الأسماء، بل الذي يحترق هي الرقعة، والحروف، ويبقى نفس الأسماء ومدلولاتها قائمة به سبحانه، كما أن الصورة للشخص إذا احترقت فإن نفس الشخص لم يحترق ولم يمسه شيء، بل الحرق يقع على ظل خارج عن الذات، وكذلك الحروف المكتوبة التي هي دوال الأسماء فإنها خارجة عن الذات. أما نفس أسمائه تعالى فإنها تدل على الذات كما أنها تحقيق لصفاته القائمة به سبحانه وتعالى .

هذه المرة الأولى .

أما المرة الثانية : فحين قاس الخالق بالمخلوقين، وهو كلام يذوي وينطفيء أمام الكم الهائل من النصوص التي أوردها السلف رداً عليه :

يقول الإمام الدارمي : "لاتقاس أسماء الله بأسماء الخلق، لأن أسماء الخلق مخلوقة مستعارة، وليست أسماؤهم نفس صفاتهم، بل مخالفة لصفاتهم، وأسماء الله صفاته ليس

(١) انظر: شرح أسماء الله الحسنى (المسمى لوامع البينات)، الرازي، ص ٢٩.



شيء منها مخالفاً لصفاته، ولا شيء من صفاته مخالفاً لأسمائه، وقد يسمى الرجل حكيماً وهو جاهل، وحكماً وهو ظالم، وعزيزاً وهو حقير، وكريماً وهو لئيم، وصالحاً وهو طالح، وسعيداً وهو شقي، ومحموداً وهو مذموم، وحبیباً وهو بغیض وأسدّاً وحماراً وكلباً وجدياً، وكلبياً، وهراً، وحنظلة وعلقمة وليس كذلك، والله تعالى وتقدس إسمه، كل أسمائه سواء، لم يزل كذلك ولا يزال، لم تحدث له صفة ولا إسم لم يكن كذلك، كان خالقاً قبل المخلوقين، ورازقاً قبل المرزوقين، عالماً قبل المعلومين، وسميعاً قبل أن يسمع أصوات المخلوقين، وبصيراً قبل أن يرى أعيانهم مخلوقة" (١).

ويضيف الإمام ابن جرير الطبري مانصه :

"إن الله سبحانه وتعالى أباح لخلقه أن يسمي بعضهم بعضاً ببعض الأسماء التي سمى بها نفسه تعالى، ولا يستلزم من إباحة الله لخلقه أن يتسموا ببعض أسمائه أو صفاته، المشابهة بينه وبين خلقه ولا يستلزم كذلك تعطيل أسماء الله الحسنى فيقول -رحمه الله- "فإذا كان ذلك كذلك وكان لله جل ذكره أسماء قد حرم على خلقه أن يتسموا بها، خص بها نفسه دونهم، وذلك مثل الله، والرحمن، والخالق، وأسماء أباح لهم أن يسمي بعضهم بعضاً بها وذلك كالرحيم، والسميع، والبصير والكريم، وما أشبه ذلك من الأسماء كان الواجب أن يقدم أسمائه التي هي له خاصة دون جميع خلقه - وذلك أنه قد يجوز وصف كثير ممن هو دون الله من خلقه ببعض صفات الرحمة وغير جائز أن يستحق بعض الألوهية أحد دونه، فلذلك جاء الرحمن ثانياً لإسمه الذي هو الله، وأما إسمه الذي هو الرحيم، فقد ذكرنا أنه مما هو جائز وصف غيره به والرحمة من صفاته جل ذكره" (٢).

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٣٦٥.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ٥٨/١ - ٥٩.



ويناقش الإمام ابن خزيمة^(١) نفس القضية من جانب آخر، رداً على الجهمية صراحة، فيقول: "وليس في تسميتنا بعض الخلق ببعض أسامي الله بموجب عند العقلاء الذين يعقلون عن الله خطابه، أن يقال أنكم شبهتم الله بخلقه إذا أوقعتم بعض أسامي الله على بعض خلقه، وهل يمكن عند هؤلاء الجهال حل هذه الأسامي من المصحف أو محوها من صدور أهل القرآن أو ترك تلاوتها في المحاريب والكتاتيب وفي الجدران والبيوت، أليس قد أعلمنا منزل القرآن على نبيه ﷺ أنه الملك وسمى بعض عبيده ملكاً، وخبرنا أنه السلام وسمى تحية المؤمنين بينهم سلاماً في الدنيا وفي الجنة فقال: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾^(٢) ونبينا المصطفى ﷺ قد كان يقول بعد فراغه من تسليم الصلاة (اللهم أنت السلام ومنك السلام)^(٣)، وقال عز وجل ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾^(٤)، فثبت بخبر الله أن الله هو السلام كما في قوله تعالى ﴿السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِمِّنُ﴾^(٥)، وأوقع هذا الاسم على غير الخالق الباري، وأعلمنا عز وجل أنه المؤمن وسمى بعض عباده المؤمنين"^(٦).

(١) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، أبوبكر، إمام نيسابور في عصره، كان فقيهاً مجتهداً، عالماً بالحديث لقبه السبكي بإمام الأئمة، تزيد مصنفاته على ١٤٠، توفي سنة ٣١١ بنيسابور.
(انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ١٣٠/٢، طبقات الحفاظ، السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، مكتبة وهبه، مصر، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م).

(٢) سورة الأحزاب: ٤٤.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب استحباب الذكر بعد الصلاة، وبيان صفته، ٤١٤/١.

(٤) سورة النساء: ٩٤.

(٥) سورة الحشر: ٢٣.

(٦) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، دراسة وتحقيق: د. عبدالعزيز بن إبراهيم الشهوان، دار الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٢٨-٢٩.



ويدلى ابن منده^(١) بدلوه فيقول : "إن الله سمي نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الإسمين، وتمثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، إتفاقهما ولا تمثال المسمى عند الإضافة والتخصيص عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص، فقد سمي الله نفسه حياً فقال : ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٢)، وسمى بعض عباده حياً فقال ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾^(٣)، وليس هذا الحي مثل هذا الحي، لأن قوله : "الحي" إسم الله مختص به، وقوله ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ إسم للحي المخلوق، ومختص به، وكذلك سمي الله نفسه عليماً حليماً، وسمى بعض عباده حليماً فقال ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾^(٤) يعني إسحاق وسمى آخر عليماً فقال ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَالِمٍ﴾^(٥) يعني إسماعيل، وليس العليم كالعليم ولا الحليم كالحليم، وسمى نفسه سميعاً بصيراً، فقال : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٦)،

(١) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى، ابن منده، أبو عبد الله العبدى الأصبهاني، من كبار حفاظ الحديث، الكثيرين من التصنيف فيه، مات سنة ٣٩٥ هـ.

(انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٣/٣٣٨. لسان الميزان، ابن حجر، ٥/٧٠. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣/٢٦).

(٢) سورة البقرة : ٢٥٥ .

(٣) سورة يونس : ٣١ .

(٤) سورة الصافات : ١٠١ .

(٥) سورة الحجر : ٥٣ .

(٦) سورة النساء : ٥٨ .



وسمى بعض عباده سميعاً بصيراً، فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(١)، وليس السمع كالسمع ولا البصير كالبصير، وسمى نفسه بالرؤوف الرحيم، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾^(٢)، وسمى بعض عباده بالرؤف الرحيم فقال: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾^(٣)، وليس الرؤف كالرؤف وليس الرحيم كالرحيم، ونظائر هذا في جميع الصفات^(٤).

ثم قال ابن منده متمماً: "ولا بد من الإيمان بالله - عز وجل - وبأسمائه وصفاته التي وصف بها نفسه وأخبر عنه رسول الله ﷺ، وأن أسامي الخلق وصفاتهم قد وافقتها في الاسم وباينتها في جميع المعاني، لحدوث خلقه وفنائهم وأزلية الخالق وبقائه، وبما أظهر من صفاته، ومنع استدراك كيفيتها، فقال - عز وجل - ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^{(٥)(٦)}".

وعليه: فتسمية الخلق ببعض أسامي الله عز وجل، لا يقتضي تشبيهاً ولا تمثيلاً، لأن معناها في حق الله عز وجل على ما يليق بكماله وجلاله، ومعناها في حق المخلوق، على ما يناسب حاله من فقره وعجزه وفنائه.

(١) سورة الإنسان : ٢ .

(٢) سورة البقرة : ١٤٣ .

(٣) سورة التوبة : ١٢٨ .

(٤) التوحيد، ومعرفة أسماء الله - عز وجل - وصفاته على الاتفاق والتفرد، تحقيق وتعليق: د. علي

محمد بن ناصر الفقيهي، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، مركز شؤون الدعوة بالجامعة، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ، ص ٥٣، وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٠/٣ -

١١ وما بعدها.

(٥) سورة الشورى : ١١ .

(٦) التوحيد : ابن منده : ص ٥٥ .



وقد أجمل شيخ الإسلام - ابن تيميه - طريقة السلف في إثبات الأسماء بقوله:
 "... فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلته المخلوقات إثباتاً
 بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ
 الْبَصِيرُ﴾^(١) ^(٢)."

أما عن دافعه الثالث لقوله بأن الإسم غير المسمى وأن أسماء الله مخلوقة
 والمرتبطة برأيه في كلام الله، فهذا نؤجله عند الحديث في مبحث صفات الله، عند
 صفة الكلام .

وأخيراً : وقبل أن أختتم هذا المبحث، لابد من وقفة تمثل بوابة للدخول إلى
 ماسيأتي وهو الجزء الثاني والمتعلق بصفات الله، والموضوعان متلازمان قادنا إليهما
 قول المريسي: إن أسماء الله مخلوقة، فترتب عليه لازم باطل وهو أن صفات الله أيضاً
 مخلوقة، مع أنها قديمة.

قال الدارمي : " فمن ادعى أن صفة من صفات الله مخلوقة، أو مستعارة فقد
 كفر وفجر "^(٣).

وهذا الكلام يقودنا إلى العلاقة بين الإسم والصفة، والذي أجمع السلف على
 أنها علاقة تلازم، فكما أن الإسم تحقيق للصفات فإن الصفات تدل على الأسماء،
 يقول الإمام الدارمي: " وإذا قلت الرحمن فهو الرحمن وهو الله، سواء لا يخالف إسم له
 صفته ولا صفته إسماً، وقال: "لأن أسماء الله هي تحقيق صفاته "^(٤).

(١) سورة الشورى : ١١ .

(٢) الرسالة التدمرية، شيخ الإسلام ابن تيميه، تحقيق: محمد بن عوده السعوي، ص ٤ .

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣٦٥ .

(٤) المصدر السابق، ص ٣٦٥ .



وفي هذا رد على بشر الذي نفى الأسماء والصفات عن الله تعالى .

وهو في نفس الوقت رد على كل من أثبت الأسماء ونفى الصفات.

فأسماء الله تعالى الحسنی باعتبار دلالتها على الذات أعلام، وتكون مترادفة بهذا الاعتبار، لدلالاتها على مسمى واحد هو الله عز وجل، وقد وصف الله تعالى نفسه بأسماء كثيرة، ووصفها بأنها حسنى، وبأنها له وحده، فظهر من هذا ترادفها بهذا الاعتبار، قال الإمام الدارمي، بعد أن عدد أسماء الله الحسنی: " فهذه كلها أسماء لم تزل له كما لم يزل، بأبيها دعوت فإنما تدعو الله نفسه" (١).

يقول ابن تيميه - رحمه الله - : "ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلاماً وجامدات لاتدل على معنى، ولم تكن فرق فيها بين إسم وإسم، ... فلو كانت كلها بمنزلة الأعلام الجامدات التي لاتدل على معنى لم تنقسم إلى حسنى وسوآى ، بل هذا القائل لو سمي معبوده بالميت والعاجز، بدل الحي والعالم والقادر لجاز ذلك عنده" (٢).

وقد ناقش ابن القيم هذه الدعوى وبين أن أسماء الله تعالى لو لم تكن مشتملة على معان للزم منها مايلي :

أولاً: عدم جواز الإخبار عنها بأفعال، فلا يقال يسمع ويرى ويعلم .

ثانياً : إثبات أسماء جامدة لله كالأعلام المحضة، وهذا يعنى أن الأسماء لم توضع لمسمياتها.

وثالثاً: لم يكن هناك فرق بين مدلولات هذه الأسماء، وهذا مخالف للعقل واللغة والفطرة.

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣٧٠.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم وتعريف، حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الحديثة، مصر،



قال ابن القيم رحمه الله: "لو لم تكن أسماءؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها، فلا يقال: يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها، فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها، فلو لم تكن أسماءؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسامها باعتبار معنى قام به، فكانت كلها سواء، ولم يكن فرق بين مدلولاتها، وهذا مكابرة صريحة - فإن من جعل معنى إسم القدير هو معنى إسم السميع البصير.. فقد كابر العقل واللغة والفطرة..."^(١).

واشتراك الألفاظ الدالة على بعض صفات الخالق وصفات المخلوق، وكذلك اشتراك بعض الأسماء التي تطلق على الخالق وعلى المخلوق: لا يلزم التماثل بين الخالق والمخلوق في هذه الصفات والأسماء.

قال شيخ الإسلام ابن تيميه: "لا يلزم من اتحاد أسماء الخالق والمخلوق وصفاتهما تماثلها في المسمى، وقد سمي الله نفسه فقال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٢)، وسمى بعض عباده حيا، فقال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾^(٣) وليس هذا الحي مثل هذا الحي، لأن قوله "الحي" إسم لله، مختص به، وقوله ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ إسم للحي المخلوق مختص به"^(٤).

(١) مدارج السالكين، ٢٩/١.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٣) سورة يونس: ٣١.

(٤) انظر: الرسالة التدمرية، ص ٢١، وانظر: الإمام عثمان بن سعيد الدارمي، ودفاعه عن عقيدة السلف، محمد محمود أبورحيم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، ص ٨٦-٨٧.

الفصل الثاني

رأيه في الصفات

وفيه مباحث :

- المبحث الأول: رأيه في صفة العلم، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث الثاني: رأيه في صفة الإرادة، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث الثالث: رأيه في صفتي السمع والبصر، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث الرابع: رأيه في صفة الكلام، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث الخامس: رأيه في العلو والجهة والاستواء، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث السادس: رأيه في النزول والمجيء والإتيان، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث السابع: رأيه في العرش والكرسي، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث الثامن: رأيه في صفة الوجه، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث التاسع: رأيه في صفة اليد، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث العاشر: رأيه في صفة الأصابع، أصله، سيره، الرد عليه..
- المبحث الحادي عشر: رأيه في صفة القدم، أصله، سيره، الرد عليه..

المبحث الأول

رأيه في صفة العلم، أصله، سيره، الرد عليه

وفيه مطالب :

المطلب الأول : رأي المريسي في صفة الإرادة

المطلب الثاني: أصل الفكرة .

المطلب الثالث: سير الفكرة من بعده

المطلب الرابع : الرد عليه



المطلب الأول : رأي المريسي في صفة العلم :

يقرر الإمام الدارمي عقيدة بشر المريسي فيما يتعلق بصفة العلم في عبارة ترصد القضية جملة، فهي عنده صفة مخلوقة حادثة وليست قديمة، فقال - رحمه الله - "والعجب من المريسي صاحب هذا المذهب إذ يدعي توحيد الله بمثل هذا المذهب... فادعى في قياس مذهبه أن واحده الذي يوحدده ... لا يستغني عن مخلوق: من الكلام والعلم والإسم"^(١).

وقال في موضع آخر مخاطباً له: "وادعيت أن علمه وكلامه مخلوقان ... وأن معبودك ... جاهل لا يعلم"^(٢)، وهي حقيقة يعلنها الإمام الدارمي بقوة وصراحة بعد أن جاءت من خلال محاوره الكناني للمريسي كأحد الخيارات المفروضة عند احتجاج الأخير بقوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٣)، على أن القرآن مخلوق: فهو إما أن يقول بأن علم الله داخل في الأشياء المخلوقة، وهذا يترتب عليه تشبيه الله بخلقه الذين أخرجهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً، وكل من تقدم وجوده قبل علمه فقد دخل عليه الجهل فيما بين وجوده إلى حدوث علمه، وهذه صفة المخلوقين.

- وإما أن يقول بأن علم الله خارج عن جملة الأشياء المخلوقة وغير داخل فيها، وكذلك قوله ومن ثم ثبتت عليه الحجة.

ولأن الأولى كفر توجب القتل وإباحة الدم، فالله أعظم وأجل من أن يوصف بالجهل أو ينسب إليه ذلك .

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، الدارمي، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥٠.

(٣) سورة الأنعام : ١٠٢.



ولأن الثانية تقيم عليه الحجة، وجدنا اضطراراً غير محدود يعتري المريسي قبل أن يصرح برأيه، تحكمه الظروف المحيطة به، ولم يكن أمامه إلا أن يجيد عن الجواب، ويرفض الإقرار^(١).

ثم نجده يحاول أن يثبت رأيه بطريق آخر يحمل تجربة حسية حينما يسأل الكناني: "لو ورد عليك إثنان وقد تنازعا في علم الله فحلف أحدهما بالطلاق أن علم الله هو الله، وحلف الآخر بالطلاق أن علم الله غير الله، فقالا افتنا في أيماننا فما كان جوابك لهما"^(٢).

وقد اختار بشر من صور الآداء ما يتسق مع مخزونه الفكري حتى حصر الصورة في هذين الاتجاهين يريد أن يقوي جهة على حساب الأخرى، وما حصرها بشر إلا لأنه يريد أن يصل إلى أن صفة العلم هذه أمر آخر غير الله، لأن صفة العلم عنده وعلى حد زعمه ليست قائمة بذاته سبحانه فهي غيره^(٣)، ومادامت غيره فهي حادثة ولكن قد يشكل على هذا الكلام، ويشد الانتباه ما أورده الإمام الدارمي نفسه عن بشر بأن علم الله عنده هو الله، حين قال مخاطباً تلميذه المعارض: "غير أنا لانقول فيها كما قال إمامك المريسي: إن هذه الصفات كلها لله غير شيء واحد، وليس السمع منه غير البصر، ولا الوجه منه غير اليد، ولا اليد منه غير النفس، وأن الرحمن

(١) انظر: الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، الكناني، تحقيق: د. الفقيهي، ص ٤٦-٤٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٠.

(٣) وهذا ما قرره عنه ابن تيمية - رحمه الله -، فعنده لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل.. بل ماثم عنده إلا الذات المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها.

انظر: موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ١٤/٢.



ليس يعرف بزعمكم لنفسه، سمعاً من بصر، ولا بصراً من سمع، ولا وجهاً من يدين، ولا يدين من وجه، هو كله بزعمكم بصر وسمع ووجه، وأعلى وأسفل، ويد ونفس وعلم ومشية وإرادة مثل خلق الأرضين والسماء والتلال والهواء التي لا يعرف شيء منها شيئاً، فالله المتعالى عندنا أن يكون كذلك" (١).

ليعطي هذا الاشكال رأيين ثنائيين متقابلين، يقول أحدهما: بأن علم الله مخلوق وهو غيره، ويقول الثاني: بأن علم الله هو الله، بمعنى أن الله عالم بذاته، وسواء قال بشر بهذا أو بذاك فإنه يتسنى لنا فك رباط هذا الثنائي، بكونه في كلا الحالتين لا يصف الله سبحانه وتعالى بالعلم، وينفي أن يكون علمه صفة وجودية قائمة بذاته، بل هو يعلم الأشياء قبل كونها أو بعد كونها بعلم مخلوق كما سيأتي .

وحتى لا يتهم بشر بإثبات الجهل لله سبحانه، يقرر معنى سلبياً يقوم على نفي الجهل عن الله تعالى، ويتساءل قبلها على وجه الإنكار: أي شيء هو علم الله؟ وما معنى علم الله؟؟ (٢).

ثم يقرر أن نفي الجهل عن الله هو إثبات العلم له، وإن كان اللفظان مختلفين، وهذا ما أثبتته عليه الإمام الكناني حين مناظرته في مجلس المأمون عندما سأله : "أفتقر يا بشر أن الله علماً كما أخبرنا أو تخالف التنزيل" (٣) فحاد بشر عن الجواب.

فلما أصر عليه الكناني أن يجيب أمام المأمون قال : "معنى علمه أنه لا يجهل" (٤).

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣٨١.

(٢) انظر: الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، الكناني، تحقيق: د. الفقيهي، ص ٤٧.

(٣) المصدر السابق «الصفحة نفسها» .

(٤) المصدر السابق، ص ٤٤.



والكلام يبدو عليه الجهد والإعياء، وينم عن فاقة في الفكر، لأن من أثبت العلم نفى الجهل، ومن نفى الجهل لم يثبت العلم، والسؤال يدور حول إقرار بشر الله بصفة العلم، وليس شرح معنى العلم، فقال بشر مخاطباً المأمون: "ياأمر المؤمنين: إن نفى الجهل عنه هو جوابه، وهو الذي عناه الله في كتابه، وهو والذي يطالبني به واحد إلا أن اللفظين مختلفان، فنفي الجهل عنه هو إثبات العلم له" (١).

وهو يدرك من وراء كل ذلك أنه إن أقر بأن الله علماً أنكر قوله وبطلت حجته، وإن أنكر كفر وهذا ماناقشه معه القاضي أبو يوسف حين قال له: "يا بشر بلغني أنك تتكلم في القرآن، إن أقررت الله علماً خصمت، وإن جحدت العلم كفرت" (٢).

وقد ناقش الإمام أحمد - رحمه الله - القضية نفسها مستقصياً جميع احتمالاتها، فقال: "إذا أردت أن تعلم أن الجهمي لا يقر بعلم الله ... يقال له: أقرر بعلم الله - هذا الذي وقفك عليه بالإعلام والدلالات - أم لا؟".

فإن قال: ليس له علم كفر، وإن قال: لله علم محدث كفر حين زعم أن الله قد كان في وقت من الأوقات لا يعلم، حتى أحدث له علم فعلم، فإن قال لله علم وليس مخلوقاً ولا محدثاً، رجع عن قوله كله وقال بقول أهل السنة" (٣).

(١) الحيدة والاعتذار، الكنانى، تحقيق: د. الفقيهى، ص ٤٦، مع نقص في العبارة، في النسخة المحققة من د. جميل صليبا، ص ٥٥، واختصار في نفس العبارة في النسخة المحققة من فضيلة الشيخ إسماعيل الأنصاري، ص ٣٤.

(٢) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦١/٧، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٢/٢٢٨، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفى، ص ١١ الدعوة إلى الله في العصر العباسي الأول، مشكلاتها وأساليب مواجهتها، د. علي بن أحمد مشاعل، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، ٤٢٦/٢.

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية، ضمن عقائد السف، النشر، ص ٩٦.



ثم هو بعد ذلك يطلق رأياً مفتعلاً لكنه يتفق مع رؤاه السابقة، حين أنكر سابق علم الله تعالى في خلقه، وما لخلق عاملون به قبل أن يعملوا، وذلك حين قال له الكناني مخاطباً: "ما من شيء كان أو هو كائن مما يحتاج الناس إلى معرفته وعلمه إلا وقد ذكره الله -عز وجل- في كتابه عقله من عقله وجهله من جهله" (١).

وكان رجل من أنصار بشر يجلس في المجلس يحرض بشراً على الكلام والمجادلة كلما انقطع، فرد على الكناني مستنكراً: "يا سبحان الله، تزعم أن كل ماهو كائن مما يحتاج إليه قد ذكره الله، ما أعظم هذا، وكيف يعلم ماهو كائن فيذكره؟" (٢).

فاستفهم منه الكناني للتأكيد: "أتنكر أن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون؟ قال نعم أنا أنكر هذا" (٣).

والغريب أن المأمون لم ينكر عليه مقالته كما لم ينكرها بشر، بل إن المأمون يطلب من الكناني أن يعيد ما قاله بشأن علم الله بما لم يكن ولا يكون أن لو كان كيف يكون، ثم يقول له: "يا عبد العزيز هذا شيء تقوله من نفسك أو شيء تحكيه عن غيرك ... وأين ذلك من كتاب الله -عز وجل-؟!؟" (٤).

ففي هذا النص دقة تعود بنا إلى الحقيقة الأولى التي طرحناها سابقاً، وتحسب للقضية بفكرتها حسابها الصحيح، فحجته في ذلك أن الله لا يوصف بالضمير،

(١) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، تحقيق: د. الفقيهي، ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٦.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٧.



والضمير منفي عن الله، معارضاً قول الله تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^(١).

هذه هي المسارب التي انطلقت منها خطرات بشر، وحين نمضي معه لتتبع هذه الخطرات التي بلغت مداها نجد سؤالاً يفرض نفسه، تعرض له الأشعري^(٢)، وهو يعرض لرأي جهم في صفة العلم لله، مفاده : هل هذا العلم الحادث يحدث بعد خلق الأشياء ثم يعلمها به أم أنه يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم حادث؟؟.

وهو سؤال لاخطيء فيه فكر بشر يتداخل في فكر جهم، فالفكران واحد، تعبر عنهما لفظة الدارمي حين قال: "وادعى المعارض أن الله لا يوصف بالضمير، والضمير منفي عن الله، وليس هذا من كلام المعارض وهي كلمة خبيثة من كلام جهم، عارض بها جهم قول الله تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^(٣) يدفع بذلك أن يكون الله سبق له علم في نفسه بشيء من الخلق وأعمالهم قبل أن يخلقهم، فتلطف بذكر الضمير، ليكون استزله عند الجهال"^(٤).

(١) سورة المائدة : ١١٦.

(٢) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع عن ذلك وجهر بخلافه، توفي في بغداد سنة ٣٢٤هـ.

(انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ١٨٧/١١، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، اللكنوي، ٣٥٣/١، طبقات الشافعية، السبكي، ٢٢/٢٤٥، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٣٢٦/١).

(٣) سورة المائدة : ١١٦.

(٤) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٥٥١.



وإن كان للقضية تفسير آخر نجده كما أسلفنا عند الأشعري، وأنا أميل إليه؛ لأنه يفسر لنا بعد ذلك رأي بشر في قضية خلق أفعال العباد والتي يخالف فيها جهماً تماماً - كما سيأتي - يقول الأشعري ناقلاً عنه : "إن الله علماً محدثاً، هو أحدثه فعلم به... وقد يجوز عنده أن الله يكون علماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها"^(١).

وأخيراً : لم يحاول بشر أن يستأثر بالرأي أو ينزوي بفكره، وحتى لا تكون فكرة سريعة المرور، بل يكتب لها البقاء بدعمها وتأسيسها بنجده يعممها وهو يعتقد أنها من هنا تأخذ سريانها، فتراه يلصق هذا الرأي بقوم من أهل السنة، يقول الإمام الدارمي : "وادعيت على قوم أعلم بكتاب الله وسنة نبيك منك ومن أصحابك أنهم يقولون: علم الله غيره، والعلم بمعزل منه، والعلم في السماء والعلم في الأرض منه بمعزل"^(٢).

ويقول في موضع آخر : "وادعى المعارض على قوم من أهل الجماعة أنهم يقولون: علم الله من ذاته وهو في الأرض بائن منه، أي أن علمه منزوع منه، بائن مجسم في الأرض"^(٣).

(١) مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ١٨٤/٢.

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٥٠.

والخطاب فيه موجه للمعارض إلا أن الأمر مرتبط بفكر المريسي، وهذا ما أكده الإمام الدارمي حين قال للمعارض في نهاية الكلام "... إذا هم في الجهل والضلال مثلك ومثل أئمتك المريسي وابن الثلجي ونظرائهم....".

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤٠.



وقد لا تبلي هذه النصوص القليلة كل مطالب المبحث ولكنها على كل حال توضح رصيد بشر في هذا الجانب والذي يتلخص في الآتي :

١- ورد لبشر رأيان حول علم الله :

أ- فهو مرة علم محدث مخلوق .

ب - وهو مرة هو الله .

وفي كلا الحالتين ينكر بشر أن يكون العلم صفة وجودية قديمة لله سبحانه وتعالى.

٢- وفي كلا الحالتين ينكر أن يكون الله يعلم ما يكون قبل أن يكون بعلم قديم، وإنما هو يعلم الأشياء بعد ذلك بعلم يحدثه قبلها، ولذلك أثبت عليه الإمام الدارمي القول بحدوث العلم وأنها صفة مخلوقة لله .

٣- وحتى لا يتهم بإثبات الجهل لله فهو يقرر أن معنى علمه سبحانه: أي لا يجهل.

٤- أن هذا الرأي - حول صفة العلم - لا يشذ عن مذهبه العام في الصفات، فعنده لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل ... بل ماثم عنده إلا الذات المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها .

٥- أنه في كل ذلك يتكيء على جانبين أساسيين عنده :

أ - أن الله لا يوصف بالضمير، فالضمير منفي عن الله .

ب - أن هذا هو رأي قوم من أهل السنة والجماعة .



المطلب الثاني : أصل الفكرة :

حينما تنحسر الصورة عن هذه الأفكار عنده، فنحن نجد أن هذا القول في مجمله قد تأثر به بشر من جهم بن صفوان كما أكد ذلك الإمام الدارمي حينما قال : "وليس هذا من كلام المعارض - الذي ينقل كلام بشر وآرائه - وهي كلمة خبيثة قديمة من كلام جهم عارض بها قول الله ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^(١) يدفع بذلك أن يكون الله سبق له علمه في نفسه بشيء من الخلق وأعمالهم قبل أن يخلقهم"^(٢).

فقال : إن علم الله هو غير الله وهو محدث مخلوق، أحدثه فعلم به، وقد أجمعت المصادر على إنكاره لقدم العلم الإلهي وأن الله يعلم الأشياء في الأزل قبل أن تكون.

وعليه فإن جهماً لا يصف الله بالعلم، وحتى ينفي عن الله الجهل أثبت الله علماً حادثاً وقال : علم الله غير الله وهو محدث مخلوق^(٣).

وقد كانت حجة جهم في ذلك مايلي :

أولاً : عدم وصف الله بما يوصف به المخلوق لما فيه من التشبيه بزعمه، فيقول: لأصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره؛ كشيء وموجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك^(٤).

(١) سورة المائدة : ١١٦.

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٥٥٠.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ٢٢٢، ٤٩٤، ٢٨٠.

(٤) انظر: الإبانة في أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تقديم: الشيخ حماد بن محمد الأنصاري،

مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، ١٤٠٥ هـ ، ص ٣٩ ، الفصل في الملل والنحل « ابن



ثانياً : يقول جهم: "لو كان علم الله لم يزل لكان لا يخلو من أن يكون هو الله أو هو غيره، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل فهذا تشريك لله تعالى وأيجاب الأزلية لغيره تعالى معه، وهذا كفر، وإن كان هو الله، فالله علم وهذا إلحاد"^(١)، ويقول: "نسأل من أنكر أن يكون علم الله تعالى هو غيره فنقول: أخبرونا إذا قلنا الله ثم قلنا إنه عليم فهل فهمتم من قولنا عليم شيئاً زائداً غير ما فهمتم من قولنا الله أم لا؟ فإن قلتم لا. أحلتم وإن قلتم نعم أثبتتم معنى آخر هو غير الله وهو علمه"^(٢).

ثم بعد أن أثبت لله علماً مخلوقاً محدثاً، رتب عليه أن علم الله ليس قائماً بالذات بل لا محل له.

ومذهبه في ذلك : أنه كلما حدث لله خلق، حدث له علم بكيونته ما لم يكن علمه، لأن الذات عند جهم لاتقبل الحوادث، ولا قائماً بالغير وإلا لكان الغير متصفاً بالعلم الإلهي وهو باطل، بل هو مخلوق لا في محل^(٣).

ويذكر بعد ذلك صاحب الملل والنحل استدلال جهم على نفي العلم الإلهي القديم بالأشياء قبل وقوعها بما يلزم ذلك في نظره من الجهل أو التغيير المحالين في حقه تعالى، فيقول جهم: "لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق، أفبقي

= حزم، ١٢٦/٢، مقالات الإسلاميين، الأشعري، ٣٣٨/١، الملل والنحل، الشهرستاني، ٨٧/١.

(١) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢١١-٢١٢، وانظر: التبصير في الدين، الاسفراييني، ص ١٠٨.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، ص ٨٧، وانظر: نهاية الإقدام، له، ص ٢١٥، ٥٤٨.

(٣) انظر: الفصل في الملل والنحل، ١١٨/٢.



علمه على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد، وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم^(١).

والخلاصة :

- ١- أن جهماً لا يصف الله بعلم أزلي قديم .
- ٢- ومع إنكاره لصفة العلم الأزلي يثبت الله علماً حادثاً مخلوقاً هو غيره .
- ٣- أن هذا العلم ليس قائماً بالذات بل هو لافي محل .
- ٤- ثم هو ينكر سابق علم الله في الأزل بل يعلم الأشياء قبل وقوعها، أو بعد وقوعها بعلم حادث .

وعليه : ونحن نتابع آراء بشر نرى تسلاً واضحاً منه، فبعد أن اتحد الموضوع، وإن اختلفت طريقة التعبير - نعثر هنا وهناك على آراء بشر وتصوراته، يبدو فيها متأثراً بجهم، وهي تحجب عنه الكثير من الاستقلالية، وإن كان يعن له في بعض الأحيان أن يدخل في دائرة الاستقلال، حين يقول جهم : إن علم الله غيره، تنزيهاً لله عن الشرك بزعمه، ويعتبر قول من يقول إن علم الله هو الله كفر وإلحاد، لأنه جعل الله علم .

في الوقت الذي يقول فيه جهم بذلك، يقول بشر: إن علم الله هو الله، فهو كله علم وسمع وبصر ووجه وأعلى وأسفل، ويد، ونفس، ومشية ... فلم يزل الله تعالى عالماً بذاته ويعلم الأشياء قبل كونها أو بعد كونها بعلم مخلوق.

وهذا الرأي من بشر في حقيقته هو قسمة بين العلاف وجهم، فهو في جزئه الأول يشترك مع العلاف الذي يرى أن علم الله هو الله، ويشرح الأمر، بقوله: إذا

(١) الشهرستاني، ٨٧/١، وانظر: نهاية الإقدام، له، ص ٢١٥، ٥٤٨.



قلت إن الله عالم، فقد ثبت لله علم هو الله ونفيت عنه جهلاً، ودلت على معلوم كان أو يكون^(١).

ولأدري إن كان هناك متأثراً أم مؤثراً، وإن كان الإمام الدارمي أشار هنا إلى أنه كان مؤثراً في المعتزلة حين قال: قد تابعهم بعض من المعتزلة في أن علم الله هو الله، ولم يسم أحداً منهم، والظاهر أنه قصد أبا الهذيل العلاف^(٢).

ثم هو في الجزء الأخير من رأيه متأثر بقول جهم: إن الله لا يعلم الشيء قبل خلقه، وإنما الباري يحدث علوماً متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة كما تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها، أما بالنسبة لما سيحدث في المستقبل فإن الله عالم بها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها^(٣).

فالتقيا في القول بأن علم الله تعالى في النهاية محدث مخلوق، وقد فارقه التوفيق كما فارق صاحبيه، فنحن أمام فكرة مقلدة مكرورة، أخلص فيها بشر لجهم، فاتحد فيها الموضوع وإن اختلفت طريقة التعبير.

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ١/١٦٥.

(٢) انظر: الرد على الجهمية، ص ٢٢١.

(٣) انظر: الإبانة، الجويني، ص ٣٩، الإرشاد، له، ص ٩٦، مقالات الإسلاميين، الأشعري،

١/٢٦٩، ٢/١٦٤.



المطلب الثالث : سير الفكرة من بعده :

مع أن المعتزلة متفقون على وصف الله سبحانه وتعالى بأنه عالم، إلا أنهم في الوقت نفسه يتفقون مع بشر على نفي أن يكون علمه صفة وجودية قديمة زائدة على ذاته سبحانه وتعالى، إذ لا يثبتون إلا الذات المجردة عن كل صفة، ثم يتفق بعضهم مع بشر في تفسير علمه تعالى، إلى القول بأنه ليس بجاهل، وقد أورد ذلك الشهرستاني وهو يتحدث عن رأي فرق المعتزلة في مفهوم العلم الإلهي، فقال: "وقال ضرار: معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل"^(١).

وأما فكرة أن علم الله حادث بعد حدوث المعلومات، وأنه لا يعلم الشيء قبل حدوثه بعلم قديم، فإننا نلمحها مرة ومرة عند كثير من الفرق، كل ينسج على منوالها، مع الوضع في الاعتبار ونحن نتناول سير الفكرة، أننا قد نقع في الخطأ عند الموازنة بين فكرة مبتدئة - خاصة وأن المريسي قد عاش في عصر مبكر جداً - وفكرة جاءت بعده بعد أن أخذت وقتها.

أعود لأقول : أننا نتحدث عن سريان ليس بالضرورة أن يتناول الفكرة بكل جزئياتها، فنحن نتحدث عن أفكار جزئية تأثر بها بعض الأفراد، لاعتن مذاهب متكاملة، وفرق كاملة تقاس بمجموعها. والتي منها بعض فرق الرفضة، كالهشامية أصحاب هشام بن الحكم^(٢) والذين أشار إليهم الإمام الأشعري في مقالاته فقال:

(١) الملل والنحل، ٢٤٥/١.

(٢) هو هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، أبو محمد، متكلم مناظر، ولد بالكوفة، ونشأ بواسط، وسكن بغداد، وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي، فكان القيم بمجالس كلامه ونظره، صنف كتباً كثيرة، ومات سنة ١٩٩هـ، وقيل عاش إلى خلافة المأمون.



"الفرقة السادسة من الروافض أصحاب هشام بن الحكم يزعمون أنه محال أن يكون الله لم يزل عالماً بالأشياء بنفسه وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن عالماً بها" (١).

كما أشار إليهم البغدادي متابعاً الأشعري، فقال مانصه: "وقد روي أن هشاماً مع ضلالتة في التوحيد، ضل في صفات الله أيضاً، فأحال القول بأن الله لم يزل عالماً بالأشياء، وزعم أنه علم الأشياء بعد أن لم يكن عالماً بها بعلم" (٢).

والمسافة كما نرى قريبة بين الفكرة والفكرة، وقد وضح الشهرستاني بعد ذلك وجهة نظر هشام بن الحكم في ذهابه هذا المذهب فقال: "قال هشام: فقد قام الدليل على أن الباري - سبحانه وتعالى - عالم في الأزل بما سيكون من العالم، فإذا وجد العالم، هل بقي علمه عالماً بما سيكون أم لا؟ فإن لم يكن عالماً بما سيكون فيأذن قد تجدد له حكم بالاتفاق، وهو كونه عالماً بوجود العالم وحصوله في الوقت الذي حصل. وتجدد العلم يستدعي تجدد الصفة كما أن تحقق العلم يستدعي تحقق الصفة، ألتستم تلقيتكم كونه ذا علم من كونه عالماً، فلذلك نتلقى تجدد العلم من تجدد كونه عالماً...

قال ولانشكل بأن علمنا بأن سيقدم زيد غداً ليس عالماً بقدمه، بل العلم بأن سيقدم غير والعلم بقدمه غير، ويجد الإنسان تفرقة ضرورية بين حالتي علميه، وهذه التفرقة راجعة إلى تجدد علم في حال القدوم، ولم تكن قبل ذلك" (٣).

= (انظر: الأعلام، الزركلي، ٨/٨٥، الفهرست، ابن النديم، ١/١٧٥، لسان الميزان، ابن حجر، ٦/١٩٤).

والهشامية: انظر آراءها في: التبصير في الدين، الاسفراييني، ص ٣٩. الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٦٥. الملل والنحل، الشهرستاني، ١/٣٩٦.

(١) مقالات الإسلاميين، ١/١١٢.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٦٧.

(٣) نهاية الإقدام، ص ٢١٧-٢١٨.



وليس هنا موضع استعراض الفكرة ونقدها على كل حال، فإن كانت وجهة النظر عند بشر تعيش على هامش التجهم فيما يتعلق بهذا الجانب، فهي عند ابن الحكم تعيش في صميمها.. والقضية مرتبطة بعلم الله، وتعلقه بالمستقبل، وتحديد المعلومات عند وجودها، وهل هو مرتبط بصفة أم لا؟ أم هو مجرد تحديد متعلق بين العلم والمعلوم؟ أو بين العالم والمعلوم؟ وكأن ابن الحكم يُحيل تعلق العلم بالمعدوم، وإلا لزم أزلية المعلومات عنده.

إلا أن الأمر في النهاية مرتبط بعلم حادث، يعلم به الأشياء بعد وجودها، وقبل وجودها، والاتفاق على إنكار قدم العلم الإلهي. وعند هذا الحد يقف بنا الكلام لأن وراء ذلك خلاف طويل نرى مضطرباً في ظل فلسفات بعيدة عن البداية.

ولم يقف الأمر عند الهشامية من الروافض بل لحق بهم الزرارية، يقول الأشعري: "فالفرقة الأولى منهم، أصحاب زرارة بن أعين الرافضي^(١) يزعمون أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير، حتى خلق ذلك لنفسه"^(٢).

ومن الواضح من مقالته: أن الله عندهم ليس عليمًا، وإنما خلق لنفسه هذه الصفة فكان عليمًا. وقد أكد ذلك البغدادي حين أورد مانصه: "وبدعته المنسوبة إليه قوله بأن الله عز وجل لم يكن حيًا ولا قادرًا ولا سميعًا ولا بصيرًا، ولا عالمًا، ولا مريدًا، حتى خلق لنفسه حياة وقدرة وعلمًا، وإرادة، وسمعًا، وبصرًا، فصار بعد أن خلق لنفسه هذه الصفات، حيًا، قادرًا، عالمًا، مريدًا، سميعًا، بصيرًا"^(٣).

(١) هو زرارة بن أعين الشيباني بالولاء، أبو الحسن، رأس الفرقة الزرارية، من غلاة الشيعة وكان متكلمًا شاعرًا، وهو من أهل الكوفة، قيل اسمه: عبدربه، وزرارة لقبه، مات سنة ١٥٠ هـ.

(انظر: المحرر، محمد بن حبيب، ص ٢٤٧، ٤٦٢، الأعلام، الزركلي، ٤٣/٣).

(٢) مقالات الإسلاميين، ١١٠/١-١١١.

(٣) الفرق بين الفرق، ص ٧٠.



ثم سرى الأمر في الكرامية^(١) الذين قالوا : "إنه تعالى صار خالقاً للعالم بعدما لم يكن، وصار عالماً بأنه وجد بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد، فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم"^(٢).

وهنا نقف لنقول :

في وضوح النهار حاولت أن تعيش فكرة بشر حول صفة العلم، والتي هي في حقيقتها فكرة جهم، وفي وضوح النهار ماتت هذه الفكرة بعد أن هوم بها أصحابها تائهيين، لكنني أخشى من أن تكون عبارتي مندفعة تفوتها الدقة، خاصة إذا قرأنا تعليق صاحب بحث: "صفة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي"، بعد أن سرد آراء الفرق القائلة بحدوث العلم الإلهي فعلق قائلاً: "والواقع أن علم الله قديم وإنما التجدد في الإضافات والتعلقات، فهو يتعلق بالشيء مرة على أنه سيوجد، ومرة على أنه موجود، وهو علم واحد ثابت لا يتجدد فيه ولا يتغير"^(٣).

وهو قريب الشبه بكلام الأشعري كما نقله الشهرستاني عنه، فقال: "قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمته الله على طريقته: لا يتجدد الله تعالى حكم، ولا يتعاقب عليه حال، ولا يتجدد له صفة، بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال، وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم، أو تجدد تعلق، أو تجدد حال له لقدمه، والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال.

(١) الكرامية: هم أتباع محمد بن كرام بن عراق بن حزبه السجستاني المتوفي سنة ٢٥٥هـ، وهم

يوافقون السلف في إثبات الصفات ولكنهم يبالغون في ذلك إلى حد التشبيه والتجسيم.

(انظر: لسان الميزان، ابن حجر، ٣٥٣/٥-٣٥٦، ميزان الاعتدال، الذهبي، ٢٢٠-٢٢١/٤،

الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٣٠، ١٣٧).

(٢) شرح المواقف، الايجي، ٣٤٣/٢-٣٤٤.

(٣) حسن حسين تونجيليك، رسالة مخطوطة بجامعة أم القرى، ص ١٠٤.



وإضافة العلم الأزلي إلى الكائنات فيما لايزال كإضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأوقات المختلفة، وكما لا تتغير ذاته بتغير الأزمنة لا يتغير علمه بتجدد المعلومات ... " (١).

والواضح : أن الأشاعرة وإن قالوا بأن علم الله قديم وأنه لازم لذاته أزلاً، إلا أنهم يقولون : لا يتجدد الله عند وجود هذه المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم وهذا ما أثبتته عليهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٢).
والحقيقة أن هؤلاء قد خالفوا المعقول والمنقول، لأن العلم بالشيء بعد وجوده ليس كالعلم به قبل وجوده، وقد ذكر الله تعالى علمه بما يكون في بضعة عشر موضعاً، مع أنه تعالى قد أخبر أن علمه قد أحاط بكل شيء قبل كونه.
فالله يعلم المحدثات قبل حدوثها، ويعلمها بعلم آخر بعد حدوثها ووجودها، وأن علمه الثاني والأول ليس واحداً (٣).

(١) نهاية الإقدام، ص ٢١٨-٢٢٠.

(٢) انظر: جامع الرسائل، رسالة في تحقيق علم الله، تحقيق: رشاد سالم، ١/١٧٧-١٧٩.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١/١٧٩-١٨١، درء التعارض، ابن تيمية، ١٠/١٧.



المطلب الرابع : رأي السلف في القضية وردهم على بشر المريسي :

ويتناول الموضوعات التالية :

أولاً : تعريف العلم :

أما عن معنى العلم، وهو السؤال الذي سأله بشر المريسي للكناني أثناء مناظرته له أمام المأمون، فنحن لم نجد عند السلف تعريفاً لمعنى العلم الإلهي، والحقيقة أنهم لم يتكلفوا ذلك.

وبديهي أن أوائل السلف لم تكن خواطرهم تزدهم بمثل هذه المعاني؛ لأن إيمانهم لم يخضع للمفاهيم الفلسفية، بل كان بعيداً عن التأثير بالتقسيمات المنطقية، وإنما كانوا يثبتون صفات الله بما أثبتها لنفسه تعالى ويذكرونها بما ذكره الله به ورسوله وبما هي مفهومة به في فطرهم السليمة المستقيمة.

يقول الإمام الكناني مخاطباً بشر راداً على سؤاله : أما مسألتك إياي مامعنى العلم، فإنك تسألني عما لم يخبرني الله به ولم يخبر أحداً، فأمرتني أن أقول على الله ما لم أعلم كما أمر الشيطان، فأولى الأمرين بي أن أمسك عما حرم الله علي أن أقول به وأمرني الشيطان أن أقول ، قال الله - عز وجل - ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (١).

ثم عاد يوجه خطابه إلى المأمون فقال : ياأمير المؤمنين إن بشراً قد علم أنه قد أفحم فلم يكن عنده جواب، فيسأل عما لم يكن له أن يسأل عنه ولا يكون لي أن أجيب عنه فأراد أن يقول: إن عبدالعزيز سأل بشراً عن مسألة فلم يجبه وسأل بشر

(١) سورة الأعراف: ٣٣ .



عبد العزيز فلم يجبه، فأنا وبشر يأمر المؤمنين من مسألتي ومسألته على غير السواء، سألته عما أعلمه الله به ووقفه عليه بالإعلام وتعبد بالإيمان به لقوله ﴿وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ﴾^(١) فأبى أن يقربه، وسألني عن معنى العلم وقد ستر الله ذلك عني وعنه، وإنما يدخل النقص علي لو كان بشر يعلم أو أحد من العلماء ما العلم، فأما ما يجتمع أنا وبشر والخلق في الجهل بمعرفته فلم يكن الضرر داخلاً علي دونه، وهذه مسألة لا يحل لمؤمن أن يسأل عنها ولمؤمن أن يجيب فيها، لأن الله - عز وجل - أمسك أن يخبر كيف علمه، فلم يكن لأحد أن يتكلفه ولا يخبر عنه ولا لسائل أن يسأل عنه^(٢).

- وأما سؤاله حين قال للكناني : لو أن رجلين وردا عليك فقالا مامعني العلم؟ فحلف أحدهما بالطلاق أن العلم هو الله وقال الآخر أن العلم غير الله، ما كان جوابك؟^(٣).

فقد وضع الكناني أن حصر السؤال بهذه الطريقة خاطيء، وفيه استدراج، ولا تلزم الإجابة عنه مع بطلانها، فقال مانصبه: حين تسألني مامعني العلم، وتشير علي أن أقول علي الله ما لم يقله، هل تجوز هذه المسألة في خلق من خلق الله، وقد قال الله عز وجل ﴿إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾^(٤)، فلو ورد علي ثلاثة نفر فحلف أحدهم أن الأقلام خشب، وحلف الآخر أنها قصب، وحلف الآخر أنها خوس، كان علي أن أميز بين قول هؤلاء؟.

(١) سورة الشورى : ١٥ .

(٢) انظر: الحيدة، بتحقيق: الفقيهي، ص ٤٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٤) سورة آل عمران : ٤٤ .



وقال الله - عز وجل - ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا ﴾ ^(١) فلو ورد علي رجلان فحلف أحدهما أنه الزهرة، وحلف الآخر أنه المشتري، أكان علي أن انظر بين هذين أيهما المصيب من المخطئ؟.

وقال - عز وجل - ﴿ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ ^(٢) فلو أن ثلاثة نفر حلفوا، فقال أحدهم المؤذن ملك، وقال الآخر هو إنسي، وقال الآخر هو جني، كان علي أو علي أحد من الناس أن يقضي بينهم. إلا أن يكون الله أخير في كتابه كيف ذلك وعلى لسان نبيه ﷺ وإذا لم يوجد شيء من هذا عن الله ولا عن رسوله لم يكن لأحد أن يصل الخير بتفسير من تلقاء نفسه فإذا كان هذا لا يجوز في خلق من خلق الله فكيف تجوز المسألة في الله وقد حرم الله - عز وجل - على الناس أن يقولوا على الله ما لا يعلمون ^(٣).

- ولهذا لا نتوقع أن نجد عند السلف تعريفاً لصفة العلم الإلهي كما يوجد عند علماء الكلام، بل أننا لم نجد مثل هذا التعريف لا. عند شيخ الإسلام ابن تيميه ولا عند تلميذه ابن القيم ^(٤).

(١) سورة الأنعام : ٧٦ .

(٢) سورة الأعراف : ٤٤ .

(٣) انظر: الحيدة، بتحقيق: الفقيهي، ص ٥٠-٥١.

(٤) إلا أن بعض السلف، قد تكون حفزتهم الحاجة الملحة، فقسموا الصفات فيما بعد إلى أقسام متعددة زيادة في الإيضاح، ومجارة للمتكلمين في ذلك لما كان يجري بينهم وبين المتكلمين من جدال في مسائل العقيدة، كما قاموا بتعريف الصفات مجارة للمتكلمين وتأثراً بهم، ومن أمثلة ذلك قول السفاريني : ويجب له - عز وجل - علم، أي يجب الجزم بأنه تعالى عالم بعلم واحد وجودي قديم باق ذاتي تنكشف به المعلومات عند تعلقها بها، ويقول ابن حجر : العلم صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة من غير



ولكن هذا لا يعني اختلافهم في النظرة إلى أساس الموضوع فوراء هذا كله جو موحد تعيش فيه الإيمان الواحد، يثبتون فيه لله صفة العلم؛ لأنها ثبتت لديهم بالأدلة العقلية الكثيرة، وهذا ما لم نجده عند بشر عندما يسأل عن الاقرار بصفة العلم فيقول: إن معنى ذلك لا يجهل. وقد عرف الكناني أن هذا ما هو إلا حيدة وهروب عن الاعتراف بصفة العلم لله، وذلك حينما سأله مباشرة "أفمقر أنت أن الله علماً كما أخبر عن علمه، أو تخالف التنزيل؟ فقال عبدالعزيز: فحاد بشر عن جوابي وأبى أن يصرح بالكفر فيقول ليس لله علم. فأرجع بالمسألة وعلم ما يلزمه فأقول له: أخبرني عن علم الله داخل في قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) فلزم الحيدة واجتلب كلاماً لم أسأله عنه، فقال: معنى ذلك لا يجهل"^(٢).

ثم شرع يرد على هذه الإجابة ويردها بعد أن اختلطت فيها الأفكار؛ لتتحول إلى مجرد رأي يخلو من الترتيب فقال "يا أمير المؤمنين لا يكون الخبر عن المعنى قبل الإقرار بالشيء، يقر أن الله علماً فإن سألته مامعنى العلم، وليس هذا مما أسأله عنه، فيجيب بهذا، إن كان هذا جواباً حاد عن الجواب ولزم سبيل الكفار.

= سبق خفاء، ويقول الدكتور محمد خليل هراس: العلم صفة لله عز وجل بها يدرك جميع المعلومات على ماهي به فلا يخفى عليه منها شيء.

انظر: لوامع الأنوار البهية، ١/٤٥، العقائد السلفية بأدلتها العقلية والعقلية، شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة، أحمد بن حجر، آل أبوطامي آل أبوعلي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م، ١/٦٠، شرح العقيدة الواسطية، الهراس، تخريج: علوي السقاف، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ص ٤٤، صفة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي، حسن حسين، تونجبيك، ص ١٤٨.

(١) سورة الأنعام: ١٠٢.

(٢) الحيدة والاعتذار، تحقيق: الفقيهي، ص ٤٤.



فقد صدق بشر إن الله لا يجهل، إنما سألته أن يقر بالعلم الذي أخبر الله عنه فأبى أن يقر به وحاد عن جوابي إلى نفي الجهل، فليقل إن الله علماً وإن الله لا يجهل" (١).

إنها المعرفة التي ينكشف عندها المخبوء من فكر بشر لتتحول إلى سؤال ينشره المكي فيطويه بشر فيسترجه بشر؛ لينشره مرة أخرى فيعود ليطويه دون أن يهتم بميلاد الفكرة على يد المكي حين قال له: يا بشر أنا وأنت نقول إن الله لا يجهل، وأنا أقول إن الله علماً وأنت تأبى أن تقوله، فدع ماتقول وأقول مالأتقول ولأقول، وإنما مناظرتي إياك فيما أقول ولأتقول، أو تقول ولأقول، لكن بشراً يأبى أن يقر أن الله علماً ويقول: إن الله لا يجهل، فلما أكثر قال الكنانى مخاطباً المأمون في لفظة عليها توقظ حس المأمون ولاننسى أنه قصد بها الرد على بشر من وجوه عدة يودعها الفكرة خلف الفكرة حين يقول يا أمير المؤمنين :

١- إن نفي السوء لا يثبت المدحه، فليس نفي الجهل بإثبات للعلم، فإثباته ما أثبت الله أولى به؛ لأن على الناس أن يثبتوا ما أثبت الله وينفوا ما نفى الله ويمسكوا حيث أمسك الله.

٢- لم يمدح الله ملكاً ولا نبياً ولا مؤمناً بنفي الجهل، بل دل على إثبات العلم، فقال تعالى للملائكة ﴿كَرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (٢) ولم يقل لا يجهلون. وقال للنبي ﷺ ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ (٣)، وقال ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (٤) ولم يقل الذين لا يجهلون.

(١) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٢) سورة الإنفطار: ١٠-١١ .

(٣) سورة التوبة : ٤٣ .

(٤) سورة فاطر: ٢٨ .



٣- إن من أثبت العلم نفى الجهل، ومن نفى الجهل لم يثبت العلم^(١).

والنتيجة :

أن وصف الله تعالى لنفسه في القرآن بالعلم إنما هو وصف إيجابي من صفات الذات يحمل عليها، وفعل من أفعالها يسند إليها ، ولا يمكن أن يفهم من ذلك أنه مجرد معنى سلبي. كما أن الله أسند إلى ذاته وصف العلم وفعل العلم بمختلف صيغها الإيجابية القائمة بالذات في عشرات الآيات، وليس لمجرد الدلالة على معنى سلبي ونفي الجهل عنه سبحانه وتعالى.

(١) انظر: الحيدة والاعتذار، بتحقيق: الفقيهي، ص ٤٤-٤٩.



ثانياً : الرد على إنكاره لصفة العلم لله في الوقت الذي يثبت له

صفة مخلوقة حادثة مجسمة في الأرض هي غيره :

وبشر برفضه لإثبات صفة العلم الإلهي صفة قديمة له سبحانه، يبتعد كثيراً عن منهج السلف الذين استقروا على إثباتها له سبحانه، بعد أن ثبتت بالأدلة النقلية والعقلية الكثيرة، المؤكدة لعلم الله تعالى وقدمه وإحاطته بكل شيء.

فقد قال الله تعالى في إثبات العلم له بمختلف صيغ هذه المادة :
﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾^(١)، وقال تعالى : ﴿قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^(٢)، وقال تعالى :
﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾^(٣)، وقال تعالى : ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤)، وقال تعالى :
﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^(٥).

- وقد أثبت الله تعالى لنفسه العلم بكل شيء في هذا الوجود ظاهره وباطنه وغيبه وشهادته : فقال : ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^(٦). وقال تعالى : ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾^(٧).

(١) سورة النساء: ١٦٦.

(٢) سورة الملك: ٢٦.

(٣) سورة الحشر: ٢٢.

(٤) سورة البقرة : ٢٩.

(٥) سورة المائدة: ١١٦.

(٦) سورة الرعد: ٨.

(٧) سورة التوبة : ٧٨.



- كما أثبت علمه بالعالم الفلكي والسموات والأرضين فقال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾^(٢).

- كما أثبت إحاطة علمه بكل شيء فقال: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^(٣)، وقال: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾^(٤).

كما جاءت السنة المطهرة بإثبات صفة العلم لله تعالى في أحاديث كثيرة:

من ذلك قوله ﷺ: (مفاتيح الغيب خمس : لا يعلمها إلا الله، لا يعلم ما تغيب الأرحام إلا الله، ولا يعلم ما في غد إلا الله، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله، ولا تدري نفس بأي أرض تموت إلا الله، ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله)^(٥).

- وقوله ﷺ: (جف القلم على علم الله وأضله الله على علم)^(٦).

(١) سورة سبأ: ٢ .

(٢) سورة آل عمران: ٥ .

(٣) سورة الطلاق: ١٢ .

(٤) سورة الأنعام: ٧٣ .

(٥) رواه البخاري في تفسير سورة لقمان، باب قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، وفي الاستسقاء، باب لا يدري متى يجيء المطر إلا الله، وفي تفسير سورة الأنعام، باب ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾، وفي تفسير سورة الرعد، باب ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى﴾، وفي التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾، ٥١٦-٥١٥/٨ .

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه بشرحه فتح الباري، كتاب القدر، باب "جف القلم على علم الله"، ٤٩١/١١ .



- وقوله ﷺ : (اللهم إني أستخيرك بعلمك، واستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك فأنت تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب...) (١) الحديث.

فإذا كان بشر لا يؤمن بنصوص التنزيل ويتأولها، فهناك الكثير من الأدلة العقلية، وقد أورد شيخ الإسلام ابن تيميه شيئاً منها وهو يفسّر بعض آيات القرآن تأكيداً على وجوب العلم لله، والأمر لا يستحق أكثر من انتباه الذهن وسكن القلب لإيضاح ملاسبات كانت قد أثارت مشكلات فكرية، لكن الشيخ وقف حكماً بين أفكار تتصارع على مرأى منه فلم ينته هو من عرض القضية حتى كانت المشكلة قد انتهت من عقل السامع والقارئ، فالمسلمون يعلمون أن الله عالم بالأشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزلي، الذي هو من لوازم نفسه المقدسة، لم يستفد علمه بها منها : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (٢). فقد دلت هذه الآية على وجوب علمه بالأشياء من وجوه انتظمت البراهين المذكورة لأهل النظر والاستدلال القياسي العقلي من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم.

أحدها: أنه خالق لها والخلق هو الإبداع بتقدير، وذلك يتضمن تقديرها في العلم قبل تكوينها في الخارج.

الثاني: أن ذلك مستلزم للإرادة، والمشئّة، والإرادة مستلزمة لتصور المراد والشعور به.

الثالث: أنها صادرة عنه، وهو سببها التام، والعلم بأصل الأمر وسببه يوجب العلم بالفرع المسبب فعلمه بنفسه مستلزم العلم بكل ما يصدر عنه.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه مع فتح الباري، كتاب التهجد، باب ماجاء في التطوع مثني مثني، ٤٨/٣.

(٢) سورة الملك : ١٤ .



الرابع: أنه في نفسه لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، وهذا هو مقتضى العلم بالأشياء مستغن بنفسه عنها، كما هو غني بنفسه في جميع صفاته، ثم إذا رأى الأشياء بعد وجودها وسمع كلام عباده ونحو ذلك، فإنما يدرك ما أبدع وما خلق، وما هو مفتقر إليه ومحتاج من جميع وجوهه، لم يحتاج في علمه وإدراكه إلى غيره البتة، فلا يجوز القول بأن علمه بالأشياء إستفادة من نفس الأشياء الثابتة، الغنية في ثبوتها عنه^(١).

وهكذا ارتسمت صورة عقلية قياسية إلا أنه تبقى ملاحظة أخيرة لإبرازها شأن كبير وإن كانت تمت إلى ما قبلها بصلة، فشيخ الإسلام يرى أن ما وصف الله به نفسه من أنه خالق، وخالق للإنسان بصفة خاصة، ومن أنه علم الإنسان ما لم يعلم - يرى أن وصف الله بالخالقية، والتعليم يتضمنان إثبات صفة العلم لله تعالى، فيقول عند شرحه لأول سورة العلق أن فيها: بيان لتعريفه بما قد عرف من الخلق عموماً، وخلق الإنسان خصوصاً، وأن هذا مما تعرف به الفطرة كما تقدم.

ثم إذا عرف أنه الخالق فمن المعلوم بالضرورة أن الخالق لا يكون إلا قادراً، بل كل فعل يفعله فاعل لا يكون إلا بقدره وقوة، حتى أفعال الجماد؛ كهبوط الحجر والماء وحركة النار هو بقوة فيها، وكذلك حركة النبات هي بقوة فيه، وكذلك فعل كل حي من الدواب وغيرها هو بقوة فيها، وكذلك الإنسان وغيره.

والخلق أعظم الأفعال، فإنه لا يقدر عليه إلا الله، فالقدرة عليه أعظم من كل قدرة، وليس لها نظير من قدر المخلوقين، وأيضاً فالتعليم بالقلم يستلزم القدرة، فكل من الخلق والتعليم يستلزم القدرة.

(١) الفتاوى الكبرى، ٢/٢١١.



وكذلك كل منهما يستلزم العلم، فإن المعلم لغيره يجب أن يكون عالماً بما علمه إياه، وإلا فمن الممتنع أن يعلم غيره ما لم يعلمه هو. فمن علم كل شيء - الإنسان وغيره - ما لم يعلم أولى أن يكون عالماً بما علمه. والخلق أيضاً يستلزم العلم، كما قال تعالى : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١). وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الإرادة، فإن فعل الشيء على صفة مخصوصة ومقدار مخصوص دون ماهو خلاف ذلك لا يكون إلا بإرادة تخصص هذا من ذاك، والإرادة تستلزم العلم فلا يريد المرید إلا ما شعر به وتصور في نفسه والإرادة بدون الشعور ممتنعة.

وأيضاً فنفس الخلق - خلق الإنسان - هو فعل لهذا الإنسان الذي هو من عجائب المخلوقات وفيه من الإحكام والإتقان ما قد بهر العقول. والفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم بما فعل، وهذا معلوم بالضرورة.

فالخلق يدل على العلم من هذا الوجه ومن هذا الوجه .

وقد قال في سورة الملك ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ وهو بيان ما في المخلوقات من لطف الحكمة التي تتضمن إيصال الأمور إلى غاياتها بألطف الوجوه، كما قال يوسف -عليه السلام- ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ﴾^(٢)، وهذا يستلزم العلم بالعناية المقصودة، والعلم بالطريق الموصل وكذلك الخبرة^(٣).

والنتيجة :

أن صفة العلم بما تقدم هي ثابتة لله بالكتاب والسنة والعقل .

(١) سورة الملك : ١٤ .

(٢) سورة يوسف : ١٠٠ .

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى، ٣٥٣/١٦ - ٣٥٥ .



- أما إثباته لله علماً حادثاً :

فبشر مطالب بصحة تصوير ما يذهب إليه، بعد أن حصر الأمر في محاولة إثبات علم حادث لله والأمر أوسع من أن يحصر في هذا المحيط، الضيق حيث يذهب السلف إلى القول بقدّم العلم الإلهي، بعد أن خلط بشر ومن لف لفه بين عظمة الله وتقديسه وإثبات الصفات له، وكونها تتنافى مع هذه العظمة، فتخونه حاسته الفلسفية الكلامية ليقع هو في التشبيه، ويتبدّى هذا بوضوح على رقعة الحوار بينه وبين الكناني حين واجهه بواقع السؤال الذي خاطب به المأمون فقال: يا أمير المؤمنين، إسأله عن علم الله أداخل هو في جملة الأشياء المخلوقة؟ حيث احتج بقوله ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١)، وزعم أنه لم يبق شيء إلا وقد أتى عليه هذا الخبر، فإن قال نعم، فقد شبه الله بخلقه الذين أخرجهم الله من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً، وكل من تقدم وجوده علمه فقد دخل عليه الجهل فيما بين وجوده إلى حدوث علمه وهذه صفة المخلوقين الذين أخرجهم الله من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً، فيكون بشر قد شبه الله بخلقه^(٢).

ولذلك قال السلف بقدّم العلم الإلهي، فالإمام ابن تيمية - رحمه الله - عند كلامه عن المضافات إلى الله - سبحانه وتعالى - يقسم هذه الإضافات إلى ثلاثة أقسام. وذكر منها إضافة الصفة إلى الموصوف مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ

(١) سورة الأنعام : ١٠٢.

(٢) انظر: الرد على الجهمية، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطه العكبري الحنبلي، تحقيق ودراسة: د. يوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، دار الراية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ، ٤٠٧/٢ - ٤٠٨، والحيدة والاعتذار، الكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٤٦ - ٤٧.



عَلِمِهِ^(١)، وإضافة المخلوقات كقوله ﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾^(٢)، وذكر أيضاً قسماً ثالثاً وهو مافيه معنى الصفة والفعل.

وبين أن القسم الأول - وهو إضافة الصفة إلى الموصوف - قديم، أي أن علمه المضاف في هذه الآية أو في غيرها قديم .

وقال بعد ذكره للقسم الأول والثاني : فهذا القسم (أي القسم الثاني) لاختلاف بين المسلمين في أنه مخلوق، كما أن القسم الأول لم يختلف أهل السنة والجماعة في أنه قديم غير مخلوق^(٣).

كما يضيف صاحب لوامع الأنوار مانصه : "صفاته سبحانه وتعالى الذاتية والعقلية والخيرية - كذاته عز شأنه قديمة لا ابتداء لوجودها ولا انتهاء، إذ لو كانت حادثة لاحتاجت إلى محدث تعالت ذاته المقدسة وصفاته المعظمة عن ذلك، فإن حقيقة ذاته مخالفة سائر الحقائق وكذلك صفاته تعالى"^(٤).

والنتيجة :

أن صفة العلم : صفة أزلية قديمة، متميزة عن صفة العلم عند المخلوقين، وفي ذلك رد على بشر وكل من قال بعلم حادث لله سبحانه .

(١) سورة البقرة : ٢٢٥ .

(٢) سورة الشمس : ١٣ .

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى، ٦/١٤٤-١٤٥ .

(٤) لوامع الأنوار البهية، السفاريني، ١/١١٦ .



قوله : إن علمه غيره :

يقول بشر: إن علم الله غيره، وإذا تساءلنا ماالذي يقصده بلفظ الغير هنا؟؟ هل المغايرة بمعنى الاختلاف والانفصال في الوجود من الزمان والمكان؟ أم هي أمر غير ذلك؟ أو بصياغة شيخ الإسلام : لفظ المغايرة هل يراد به ماكان مفارقاً له بوجود أو زمان أو مكان، أم يراد به مايمكن العلم به دونه؟.

يقول شيخ الإسلام : "والصفة لاتسمى غيراً له بالمعنى الأول، وبالمعنى الأول يمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره، إذ ليست صفته غيراً له بهذا المعنى ونفي الصفة الملازمة للذات غير صحيح فصفت الله لازمة، وأما بالمعنى الثاني فلايمتنع أن يكون وجوده مشروطاً بصفات، وأن يكون مستلزماً لصفات، وإن سميت تلك الصفات "غيراً" فليس في إطلاق اللفظ مايمنع صحة المعاني العقلية سواء جاز اللفظ أو لم يجز..."(١).

- وبشر حينما قال: إن علمه غيره قصد المعنى الأول لأنه حين أثبت له صفة العلم أثبتها: صفة مخلوقة حادثة فهي غيره .

- وأصل هذه القضية، نابع من المسألة المثارة حول الصفات هل هي عين الذات؟ أم هي غيرها؟ والذي عليه السلف أن مثل هذه الألفاظ "غيره" فيها إجمال، ولذلك لم يطلقوا على صفات الله سبحانه وتعالى أنها غيره، ولأنها ليست غيره، إذ يُشعر إثبات الغير، أن الصفات مباينة له سبحانه، كما أن النفي يشعر بأنها هي هو، وقد أوضح ذلك شارح الطحاوية فقال: "وكذلك مسألة الصفة، هل هي زائدة على الذات أم لا؟ لفظها محمل، وكذلك لفظ الغير فيه إجمال، فقد يراد به: ما ليس هو إياه،

(١) مجموع الفتاوى، ٩٧/٦، درء التعارض، ٢٨١/١-٢٨٢، منهاج السنة النبوية، ٢٣٨/١-



وقد يراد به مجاز مفارقه له، ولهذا كان أئمة السنة -رحمهم الله تعالى- لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره ولأنه ليس غيره؛ لأن إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين له وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو هو، إذ كان لفظ الغير فيه إجمال فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل، فإن أريد به أن هناك ذاتاً مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا غير صحيح .

وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة - فهذا حق - ولكن ليس في الخارج ذاتاً مجردة عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها، لا تنفصل عنها، وإنما يعرض الذهن ذاتاً وصفة كلاً وحده، ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة فإن هذا محال^(١)، وهذا بمنزلة من يقول أثبت إنساناً لحيواناً، ولناطقاً، ولقائماً بنفسه ولا غيره ولاله قدرة ولا حياة ولا حركة ولا سكون أو نحو ذلك، أو قال أثبت نخلة ليس لها ساق ولا جذع ولا ليف ولا غير ذلك، فإن هذا يثبت ما لا حقيقة له في الخارج ولا يعقل ولا يتصور، انفصال الصفات عن الذات ووجود ذلك في الذهن شيء فرضي لا حقيقة له كما يفرض عرض يقوم بنفسه لا غيره، وصفة لا تقوم بغيرها، فما هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه متصف به^(٢).

(١) ابن أبي العز الحنفي، ١٢٩-١٣٠.

(٢) انظر: كتاب الفنون، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، القسم الأول من مخطوطة باريس الوحيدة، مكتبة لينه، دمنهور، طبعة ١٤١١هـ-١٩٩١م، ص ٦٥، ورسالة تفصيل الإجمال ابن تيمية، ضمن الرسائل والمسائل، ٥١/٥-٥٢، وهو في مجموع الفتاوى، ٩٨/٦-٩٩، شرح حديث النزول، ابن تيمية، تحقيق: د. الخميس، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٨، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، له « ١٢٣/٢-١٢٥، شرح المقاصد، التفتازاني، ٧٣/٢، وشرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص ٦٤-٦٥.



إذاً كان هناك إقرار من السلف، ومن هذا الإقرار ألصق بشر بالسلف مألصق، وولف وربط ومن هنا أيضاً اهتم شيخ الإسلام بتعديل هذا التوليف فأفقدته المعنى الموهوم؛ ليلبسه الثوب الحقيقي له بعد أن عبث بشر بالكلمة ولجأ إلى المغالطة اللفظية.

فالسلف يثبتون لله صفاتاً زائدة على الذات، لكنها ليست زائدة على الذات الموجودة في الخارج كما وضحنا بل هي داخلية في مفهومها الذي هو مسمى "الله" وإنما يقال عليها إنها زائدة على ما يثبت نفاة الصفات من الذات المجردة من صفاتها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: وإسم "الله" إذا قيل "الحمد لله" أو قيل "بسم الله" يتناول ذاته وصفاته، لا يتناول ذاتاً مجردة عن الصفات ولا صفات مجردة من الذات.

ونصَّ أئمة السنة - كأحمد وغيره - على أن صفاته داخلية في مسمى اسمائه فلا يقال: إن علم الله وقدرته زائدة عليه، لكن من أهل الإثبات من قال: إنها زائدة على الذات. وهذا إذا أريد به أنها زائدة على ما أثبتته أهل النفي من الذات المجردة فهو صحيح، فإن أولئك قصرُوا في الإثبات فزاد هذا عليهم، وقال: الرب له صفات زائدة على ما علمتموه.

وإن أراد أنها زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر فهو كلام متناقض؛ لأنه ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال أن الصفات زائدة عليها، بل لا يمكن وجود الذات إلا بما تصير به ذاتاً من الصفات، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات فتخيل وجود أحدها دون الآخر، ثم زيادة الآخر عليه تخيل باطل^(١).

(١) انظر: الفتاوى الكبرى ٦ : ٢٠٦.



ونخلص إلى أن القول بأن علمه غيره تناقض واضح، فما هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة، وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه متصف به. وهو الصحيح.

وعلم الله صفة قديمة قائمة به، وفي هذا رد على من قال إنها صفة مخلوقة حادثة مجسمة في الأرض .



ثالثاً : الرد على إنكاره لسابق علم الله في الأزل قبل أن تكون الأشياء، وقوله بل يعلمها بعد وقوعها بعلم حادث :

النصوص القرآنية الكثيرة والتي أوردها الإمام الدارمي مؤكداً أن القرآن الكريم والسنة تؤصلان اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهو سبق علمه سبحانه بالحداثات.

فمن الكتاب : قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

- قال الدارمي : "فبلغنا في تفسيره عن مجاهد^(٢) قال؟ علم من إبليس المعصية وخلقها لها... ولعمري ما علمت الملائكة بسفك الدماء والفساد غيباً من قبل أنفسهم، ولكن علمهم ذلك علام الغيوب قبل أن يقولوا ولذلك ادعوا معرفته"^(٣).

- وقوله تعالى ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ﴾^(٤).

قال الدارمي: "وصف الله هذه الأمة في التوراة والإنجيل قبل أن يخلقوا بصفاتهم. فكيف وصفهم من غير علم له بهم"^(٥).

(١) سورة البقرة : ٣٠ .

(٢) سبقت ترجمته، ص ١٨٧ .

(٣) الرد على الجهمية، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣١١-٣١٢.

(٤) سورة الفتح : ٢٩ .

(٥) الرد على الجهمية، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣١٤.



ومن السنة : قوله -عليه الصلاة والسلام- : (إن أول شيء خلق الله القلم فقال له اكتب، فكتب كل شيء يكون)^(١).

وعن سالم بن عبد الله^(٢) قال: سمعت أبي^(٣) يقول: سمعت عمر بن الخطاب^(٤) يقول: سألت رسول الله -ﷺ- فقلت: أرأيت مانعاً في أمر قد فرغ منه. أم أمر مبتدع أو مبتدأ؟ فقال: فيما قد فرغ منه. فقال عمر: أفلا نتكل؟ فقال: اعمل يا ابن الخطاب فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل الشقاوة فهو يعمل للشقاء^(٥).

قال الدارمي: "فلم يدر والله القلم بما يجري حتى أجراه الله بعلمه، وعلمه مايكتب مما يكون قبل أن يكون"^(٥)، وقال أيضاً: "فهل كتب ذلك إلا بما علم؟ فما موضع كتاب هذا إن لم يكن علمه في دعواهم؟ ثم الأحاديث عن رسول الله ﷺ فيما يشبه هذا وعن أصحابه جمل كثيرة، أكثر من أن يحصيها كتابنا هذا"^(٦).

(١) أخرجه أبوداود الطيالسي في مسنده، حديث رقم ٤٧٠٠، ٧٦/٥. وأبوداود السجستاني في سننه، انظر السنن المطبوع مع منحة المعبود شرح سنن أبي داود، باب أول ما خلق الله ... من طريق الوليد بن عباد بن الصامت، ٧٩/٢.

(٢) هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أبوعمر، أو أبوعبد الله، المدني، أحد الفقهاء السبعة، وكان ثباتاً عابداً فاضلاً، يشبه بأبيه في الهدى والسمت، مات سنة ٦٠ هـ. (انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٢٨٠/١).

(٣) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبوعبدالرحمن، ولد بعد المبعث بيسير، واستصغر يوم أحد، وهو ابن أربع عشرة سنة، وهو أحد الكثيرين من الصحابة، وكان من أشد الناس اتباعاً للأثر، مات سنة ٧٣ هـ.

(انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٤٣٥/١).

(٤) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب القدر، باب كيفية الخلق آدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله، ١٩٦/١٦، قريباً منه، وصحيح البخاري مع فتح الباري، لابن حجر، باب موعظة المحدث عند القبر، ٢٢٥/٣.

(٥) الرد على الجهمية، ضمن عقائد السلف، ص ٣١٨.

(٦) الرد على الجهمية، ص ٣١٨.



- وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله - عز وجل - ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾^(١)، قال: خلق الله آدم فأخذ ميثاقه أنه ربه وكتب أجله ورزقه ومصائبه، وأخرج ولده من ظهره كهيئة الذر. فأخذ مواعيثهم أنه ربهم، وكتب آجالهم، وأرزاقهم، ومصائبهم^(٢).

- نخلص مما تقدم أن الله سبحانه لم يزل عالماً بالخلق قبل خلقهم، وأن الأشياء تكون في أوقاتها التي توجد فيها على وفق علمه السابق بها. فكما يحدث الشيء في الوقت الذي شاء حدوثه فيه فكذلك تكون الأشياء في صفاتها وهيئاتها، وما يكون منها على وفق علمه السابق بها.

وقال الدارمي: "واعلموا أن الله - عز وجل - لم يزل عالماً، لم يزد في علمه بكيونة الخلق خردلة واحدة، ولا أقل منها ولا أكثر، ولكن خلق الخلق على ما كان في نفسه قبل أن يخلقهم، ومن عنده بدأ العلم وهو علم ما لم يعلموا"^(٣).

يؤيد ذلك ما قال أبو حنيفة رحمه الله: "وكان الله عالماً في الأزل بالأشياء قبل كونها، وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾"^(٤).

- ومما يقوي سبق علم الله بالخلائق، وأعمالهم قبل أن تكون منهم، وأن علمه ليس حادثاً بحدوث أفعالهم، أنه لو كان الأمر كذلك لزم نسبة الجهل إلى الله تعالى،

(١) سورة الأعراف: ١٧٢.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم ٢٤٥٥، ١٥١/٤، قال أحمد شاكر - رحمه الله -: وإسناده صحيح.

(٣) انظر: الرد على الجهمية، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٣١١.

(٤) الفقه الأكبر، ص ٣٥-٣٦، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ٢٧٤ - ٣٠٢.



لأنه يلزم من ذلك أن يكون وقت لا يعلم فيه تلك الأفعال، وهذا بين الفساد؛ لأن نفي العلم يستلزم ثبوت ضده وهو الجهل الذي هو نقص في حقه تعالى.

- والدليل على علمه خلقه الأشياء. حيث لا يمكن أن يكون خلق وإبداع مع الجهل، والله سبحانه خالق العباد وأفعالهم.

- قال الإمام أحمد: "وإن قال لك الجهمي: الله علم محدث كفر، حيث زعم أن الله كان في وقت من الأوقات لا يعلم؛ حتى أحدث له علماً فعلم" (١).

وقال ابن تيمية: فإن الحياة والعلم... صفات كمال ممكنة بالضرورة ولا تنقص فيها. فإن من اتصف بهذه الصفات فهو أكمل ممن لا يتصف بها.. والقابل للاتصاف بها كالحيوان، أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها كالجملادات (٢).

- فإذا كان الله قابلاً للعلم وكان العلم كمالاً في نفسه وجب ثبوته له. إذ عدم كون الشيء ليس مانعاً من العلم به مادام هو الخالق لذلك الشيء على ما يدل عليه قوله تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (٣).

- وقال الأشعري: "قد علم الله -عز وجل- نبيه الشرائع والأحكام والحلال والحرام، ولا يجوز أن يعلم ما لا يعلمه. فكذا لا يجوز أن يعلم الله نبيه ما لا علم له به تعالى الله عن قول الجهمية علواً كبيراً" (٤).

(١) الرد على الجهمية، ص ٩٦، وانظر: الإنصاف، الباقلاني، ص ٣٦، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص ١٤٨، شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، ص ٤، الفصل في الملل والنحل، ابن حزم، ١٢٨/٢.

(٢) انظر: الفتاوى، ٨٨/٦.

(٣) سورة الملك: ١٤.

(٤) الإبانة في أصول الديانة، ص ٤١، وانظر: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، ١١٩/٢.



وعليه :

فبينما جاءت الفكرة عند بشر عرضاً ومظهراً يتنكب بها عن النهج السليم ويسير في غير الطريق، جاءت عند السلف قاعدة وأصلاً على بصيرة .

حجته بأن الله لا يوصف بالضمير والضمير منفي عن الله :

فقد بين الإمام الدارمي - رحمه الله - مصدر هذا المدعى وهو الجهم بن صفوان، ثم بين قصده من هذا القول، وهو إنكاره أن يكون الله سبق له علم في نفسه بشيء من الخلق وأعمالهم قبل أن يخلقهم، وقبل وجود أفعالهم واستنبط - رحمه الله - ما يطل دعواه من الآية التي استدل بها الجهم، وبعد ذلك ذكر - رحمه الله - مناقشة علمية جرت بين جهم وبعض العلماء من أهل السنة والجماعة لم يسمهم، كانت نتيجتها تكفير جهم من ثلاثة وجوه .

أما الوجه الأول : فإنكاره علم الله السابق، وهذا معارض للثابت من المنقول وصريح المعقول.

والثاني: استجهاله المسيح بن مريم. أنه وصف ربه بما لا يليق بجلاله. وهو أن يكون لله علم في نفسه لا يطلع عليه غيره.

والثالث: طعنه في محمد - عليه الصلاة والسلام - ، لأنه جاء مصداقاً لما جاء به المسيح ابن مريم .

- قال الدارمي : "وقول جهم لا يوصف الله بالضمير، يقول: لم يعلم الله في نفسه شيئاً من الخلق قبل حدوثهم وحدث أعمالهم. هذا أصل كبير في تعطيل النفس والعلم السابق. والناقض عليه بذلك قول الله تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^(١)، فذكر المسيح أن الله علماً سابقاً في نفسه يعلمه الله ولا يعلمه هو"^(٢).

(١) سورة المائدة ، ١١٦ .

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٥٥١ .



وهذا صريح في إثبات شيئين، أن يكون لله نفس، وأن يكون له علم بالأشياء قبل كونها، ومن ذلك أفعال عباده، وماتكنه ضمائرهم.

- وقال في معرض آخر يؤكد أن كلمات بشر تحمل رائحة الكفر، فرد على جهم بعض العلماء قوله هذا وقالوا، كفرت بها ياعدو الله من ثلاثة أوجه :

- وجه أنك نفيت عن الله العلم السابق في نفسه قبل حدوث الخلق وأعمالهم.

- والوجه الثاني : أنك استجهلت المسيح ابن مريم وأنه وصف ربه بما لا يوصف، بأن له خفيا علم في نفسه، إذ يقول له: ولا أعلم ما في نفسك.

- والوجه الثالث: أنك طعنت به على محمد - ﷺ - إذ جاء به مصدقاً لعيسى فأفحم جهماً^(١).

حجته بأن هذا ما قال به أهل السنة والجماعة :

وأما ادعائه أن السلف يقولون (إن علم الله في السماء والعلم منه في الأرض بمعزل) فهذا لا يقوله أحد من أهل السنة والجماعة، فالأمر يثير مشكلات فكرية تستحق الانتباه لأنها مفترق طريق بين السلف وبين من يلصقون بالسلف؛ ليولد قلقاً في نفس الإمام الدارمي يجعله يتصدى، ليعرض الصورة الحاسمة ويفصل فيما عرض به بشر، متهماً له بالجهل .

يقول الإمام الدارمي مخاطباً بشراً مدافعاً عن السلف: " مثل هذا لا يتفوه به إلا جاهل مثلك ولكنهم يقولونه على معنى لا يتوجه له أمثالك. يقولون العالم بكماله

(١) انظر: المصدر السابق، والصفحة، وانظر: الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف، محمد محمود أبورحيم، ص ٩٢-٩٣.



وبجميع علمه فوق عرشه، وعلمه غير بائن منه يعلم بعلمه الذي في نفسه ما في السموات والأرض وما تحت الثرى على بعد مسافة ما بينهن، فمعنى قولهم: "إن علمه في الأرض على هذا التأويل لأعلى ما ادعيت عليهم من الزور أنهم يزعمون أن علم الله منزوع منه مجسم في الأرض" (١).

- وقال أيضاً: "فإننا لانقول كما ادعيت أيها المعارض ولانقول إن بعض ذاته في الأرض منزوع مجسم بائن منه. ولكننا نقول: علمه وكلامه معه، كما لم يزل غير بائن منه. فهو بعلمه الذي كان في نفسه عالم من فوق عرشه بكل ذي نجوى" (٢)، والأمر مرتبط بقضية الذات وعلاقتها بالصفات، وقد سبق الحديث عن ذلك تفصيلاً.

والخلاصة : أن السلف يعتقدون أن الله يعلم بما كان وما هو كائن وما سيكون، وهو فوق عرشه سبحانه وعلمه غير بائن منه، وأنه يعلم ما بعد كما يعلم ما قرب، وإذا قال بعضهم "يكون العلم في الأرض" فقصدتهم: أن معلومه في الأرض ولا يقصدون بذلك أن صفته في الأرض، إذ ما هو بديهي عندهم أن صفة الموصوف لا بد أن تقوم به.

(١) نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٠.

المبحث الثاني

رأيه في صفة الإرادة، أصله، سيره، الرد عليه

وفيه مطالب :

المطلب الأول : رأي المريسي في صفة الإرادة

المطلب الثاني: أصل الفكرة .

المطلب الثالث: سير الفكرة من بعده

المطلب الرابع : الرد عليه وموقف علماء السلف من القضية



المطلب الأول : رأي المريسي في الإرادة

رأي بشر في الإرادة يبدأ من عند تقسيمه للإرادة، حيث فرق بشر في معنى الإرادة الإلهية بين إرادته تعالى لفعل نفسه، وبين إرادته تعالى لفعل غيره، فهي في فعله تقع على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه، وفي فعل غيره هي أمره بالطاعة.

يقول صاحب المقالات "وقال بشر المريسي ... إرادة الله على ضربين: إرادة هي صفة له في ذاته، وإرادة هي صفة له في فعله، وهي غيره فالإرادة التي زعموا أنها صفة لله سبحانه في فعله وأنها غيره هي أمره بالطاعة والإرادة التي ثبتوها صفة لله في ذاته واقعة على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه" (١).

ووافقه على ذلك الشهرستاني حين قال : "وبشر بن غياث المريسي - أثبت كونه تعالى مريداً لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر، وطاعة، ومعصية" (٢).

وللكلام سمة أصيلة ، تتحدد في الآتي :

أولاً: بشر يقسم الإرادة إلى نوعين :

- إرادة هي صفة له في ذاته .

- إرادة هي صفة له في فعله، وهي غيره .

فهو يفرق بين إرادته تعالى لفعل نفسه، وإرادته لفعل غيره، وهي في الأولى صفة ذات قديمة تتضمن قضاءه تعالى ومشيئته الشاملة كما أوضح ذلك

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ٥١٥.

(٢) الملل والنحل، ٩٠/١.



صاحب الملل والنحل، وفي الثانية: صفة فعل حادثة وهي أمره سبحانه بالطاعات والأعمال الصالحة.

ثانياً: أن هذه الإرادة - أي النوع الثاني - متعلقة بأفعاله تعالى، وبجميع طاعات العباد لا. المعاصي، كما أشار إلى ذلك صاحب المقالات حين قال: "فالإرادة التي زعموا أنها صفة لله سبحانه في فعله وأنها غيره هي أمره بالطاعة"^(١).

ثالثاً: قوله بعموم الإرادة الإلهية، بمعنى أن الله تعالى مرید لجميع الكائنات، غير مرید لما لا يكون فكل كائن مراد له، وماليس بكائن ليس بمراد له، فيسند الممكنات الكائنة إلى مشيئته تعالى، فجميع الكائنات مرادة له سبحانه.

رابعاً: أن بشراً يفرق بين مفهوم الإرادة والأمر، فالأمر عنده يستلزم النوع الثاني من الإرادة والتي هي من صفات الفعل، ولا يستلزم الإرادة الأولى والتي هي من صفات الذات.

خامساً: أن رأيه في الإرادة مرتبط ومتفق مع رأيه في أفعال العباد، حيث أنه يقول: بأن الله هو الخالق لأفعال العباد.

إلا أن الذي يستوقفنا هو طريقة طرح تلك العبارات خاصة ما يتعلق منها بالنوع الثاني من الإرادة والذي يتلخص في:

- ١- قوله "فالإرادة التي زعموا..." فجعل وصف الله بها زعماً.
- ٢- قوله "وأنها غيره" على سبيل الإنكار مع أن التفصيل هو الأصل عند السلف.
- ٣- ذكر الطاعة دون المعصية والشر، مع أن الذي ورد عند الشهرستاني قد يتمم ماجاء عند الأشعري.

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ٥١٥.



٤ - قوله " والإرادة التي ثبتوها صفة لله ... " يظهر من عبارته فيها أنه مخالف وغير موافق على ما جاء فيها.

كما أن هناك نصاً عند ابن تيمية وهو يناقش سؤالاً حول إمكانية وجود الحوادث بلا سبب حادث يزيد مقالة بشر بعداً فيتواري ما قد يتوهمه القارئ لأول وهلة من إمكانية صحة هذه المقولة، لتصل بشر بالكلائية^(١) والكرامية^(٢). وبمعنى أدق ليصل الكلائية والكراميه ببشر.

يقول رحمه الله : "إن جمهور العقلاء يقولون: إن انتفاء هذا - أي إمكانية وجود الحوادث بلا سبب حادث - معلوم بالضرورة، وإن ذلك يقتضي الترجيح بلامرجح، وهذا هو الذي ذكره عبدالعزيز^(٣)، بخلاف قول من يقول: إن نفس القادر يرجح أحد طرفي مقدوريه بلامرجح، كما يقوله أكثر المعتزلة والجهمية، أو بمجرد إرادة قديمة كما تقوله الكلائية والكرامية، فإن هذا هو الذي ذكره بشر^(٤)."

وإذا كان بشر قريباً من الكلائية والكرامية، فإنهم يقولون بإرادة أزلية واحدة قديمة، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد، ونسبتها إلى الجميع واحدة، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا تخصص، وهذا قول ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما^(٥)،

(١) الكلائية : هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، ومن آرائهم: أن أسماء الله وصفاته لذاته، لا هي غيره ولا هي الله، وأنها قائمة بالله، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات، وأن الصفات لا تتغير، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها وكذلك سائر الصفات، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. (انظر: أصول الدين، البغدادي، ص ٥٠، مقالات الإسلاميين، الأشعري، ١/٢٤٩-٢٥٣. نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص ١٨١).

(٢) سبق التعريف بهم، ص: ٣٦٩.

(٣) المقصود به عبدالعزيز الكناني، والكلام تعليق من شيخ الإسلام حول ماورد من مناظرة في الحيدة.

(٤) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ١٦/٢.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٠١/١٦.



ويؤكد هذا القرب، شبه مذهبهم بمذهبه حينما قالوا إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول حتى لا يقولوا بحلول الحوادث^(١).

وهذا ما أكدده شيخ الإسلام وهو يشرح مذهب بشر في ذلك حين نسب إليه القول بأن "الخلق هو المخلوق" "وأن المخلوقات كلها وجدت بعد ان لم تكن موجودة، من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور ولا من غيره، فيقولون: إن الأمر مازال على وجه واحد، ثم حدثت جميع المحدثات، وكانت جميع المخلوقات، وليس هناك من الفاعل شيء غير وجودهما، بل حالة قبل وجودها ومع وجودها وبعد وجودها واحد، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه"^(٢).

وعليه : فقد توفر لنا نصان حول رأي بشر في صفة الإرادة لله سبحانه وتعالى قد توحيان بالنظرة العجلى أن بشر فيها موافق للسلف، لكن استبطان العبارات كما ظهر لنا، مع ماورد عند شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - يؤكد افتراقه وبعده عن مذهب السلف، وإن كان في الظاهر قرب بينهما.

النص الأول : عند الأشعري وتابعه عليه الشهرستاني، وهو موافق فيه للسلف تماماً.

النص الثاني : عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو موافق في أصله لمذهب السلف إلا أنه يفترق عنهم بعد ذلك .

(١) انظر: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية، ٢٩/٢٢. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبدالرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ١٠٦٠/٣.

(٢) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية ٢٩/٢.



المطلب الثاني : أصل الفكرة :

أما ما ورد عند بشر من رأي في الإرادة الإلهية بنوعيتها كما وردت عند الأشعري ونقلها عنه الشهرستاني، سواء كانت منسوبة إلى بشر أو يوردها عن المخالفين له حيث جاءت بطريقة الزعم، فهي في أصلها قريبة الشبه بما عند أهل السنة، فأهل السنة يقولون إن الإرادة في كتاب الله تعالى نوعان :

الأولى: إرادة قدرية كونية خلقية، وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث، كقوله تعالى ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾^(١).

والثانية: إرادة دينية أمرية شرعية، وهي المتضمنة للمحبة والرضا، كقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^{(٢)(٣)}.

فتفريقه بين نوعي الإرادة وأن أمره سبحانه بالطاعة مرتبط بالنوع الثاني، فهذا أيضاً ما ذهب إليه أهل السنة حيث قالوا: الأمر منه سبحانه وتعالى يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية، فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعاً ودينياً، وقد يأمر بما لا يريده كوناً وقدرًا، فإيمان من أمره ولم يوفقه للإيمان مراد له ديناً لا كوناً، وكذلك أمر خليله بذبح ابنه ولم يرده كوناً وقدرًا^(٤).

(١) سورة الأنعام : ١٢٥ .

(٢) سورة البقرة : ١٨٥ .

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية، الشيخ محمد خليل هراس ص ٣٢ ، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص ١١٦ ، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الإمام ابن قيم الجوزية، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ، ص ٢٨٠ .

(٤) انظر: شرح العقيدة الواسطية، الشيخ: محمد خليل هراس، مراجعة الاستاذ/ عبدالرزاق عفيفي، تعليق الشيخ إسماعيل الأنصاري، ص ٢٨٠ .

وقال ابن تيمية رحمه الله : "إن الله إذا أمر العبد بشيء فقد أراده منه إرادة دينية شرعية، وإن لم يرده منه إرادة قدرية كونية فإثبات إرادته في الأمر مطلقاً خطأ، ونفيها عن الأمر مطلقاً خطأ، وإنما الصواب التفصيل، كما جاء في التنزيل" (١).

وكذلك ما يتعلق بقوله بعموم الإرادة الإلهية فالله تعالى خالق كل شيء وأن ما لا يريد الله لا يكون، وقد استدل أهل السنة بالكثير من الأدلة التي تحمل الإجماع من الكتاب والسنة، منها قوله تعالى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢) وقوله ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (٣) وقوله ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (٤) وقوله ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٥) وقوله ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (٦).

ومن السنة ما تواتر معناه على كون كل كائن بتقدير الله ومشيئته، ومنها:

مارواه الشيخان عن علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ قال : (ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة. قال فقال رجل: يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل؟ فقال: من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة، ثم قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له) الحديث (٧).

(١) الرسائل والمسائل، ٣٠/٥.

(٢) سورة الرعد: ١٦ .

(٣) سورة الفرقان : ٢ .

(٤) سورة القمر: ٤٩ .

(٥) سورة الصافات: ٩٦ .

(٦) سورة فاطر: ٣ .

(٧) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، ٢٠٣٩/٤، وصحيح البخاري، كتاب القدر، باب "وكان أمر الله قدراً مقدوراً"، ٢٠٦٥/٤ ، قريباً منه.



- ومارواه مسلم أن النبي ﷺ قال: (قدر الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء)^(١).

- وكذلك فيما يتعلق بالرباط بين مفهوم الإرادة والأمر، حيث ذهب السلف إلى الفرق بين مفهوم كل من الإرادة والأمر، فالأمر عندهم يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية ولذلك قسم السلف كلاً من الإرادة والأمر إلى كوني وديني.

يقول ابن تيمية -رحمه الله- "ومن هذا الباب تنازع الناس في الأمر والإرادة، هل يأمر بما لا يريد أو لا يأمر إلا بما يريد، فإن الإرادة لفظ فيه إجمال: يراد بالإرادة: الإرادة الكونية الشاملة لجميع الحوادث كقول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وكقوله تعالى ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾^(٢) الآية ومثل ذلك.

وأما الإرادة الدينية فهي: بمعنى المحبة والرضا، وهي ملازمة للأمر كقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾^(٣)، ومنه قول المسلمين: هذا يفعل شيئاً لا يريد الله، إذا كان يفعل بعض الفواحش أي أنه لا يجبه ولا يرضاه، بل ينهى عنه ويكرهه"^(٤).

وأما إذا نظرنا إلى مفهوم الإرادة عنده كما وردت عن شيخ الإسلام ابن تيمية في الموافقة، فهي فكرة غير مسبوقة؛ لأن الجهمية والمعتزلة ينفون قيام الإرادة به، ثم إما

(١) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب حجاج آدم موسى، رقم ٢٦٥٣، ٥١/٨ .

(٢) سورة الأنعام: ١٢٥ .

(٣) سورة النساء: ٢٦ .

(٤) مجموعة الرسائل الكبرى، ٣٦٢/١-٣٦٣، وانظر: شرح العقيدة الواسطية، الشيخ محمد خليل هراس، ص ٣٤، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص ١١٦-١١٧ .



أن يقولوا بنفي الإرادة، أو يفسرونها بنفس الأمر والفعل، أو يقولوا بحدوث إرادة لافي محل كقول البصريين..^(١).

وبشر يقول : بإرادة واحدة قديمة أزلية فهو فيها موافق للسلف من وجه ومخالف لهم من وجه آخر.

موافق لهم حين أثبت لله سبحانه إرادة أزلية قديمة، ومخالف لهم حين جعلها إرادة واحدة فقط .

والنتيجة : أن بشراً في هذا الجزء من تفكيره مضطرب تماماً ، فبالرغم من قوله بإرادة قديمة أزلية لله إلا أنه بعد ذلك يتعد عن مذهب السلف فيكون قريب الشبه بمذهب الكرامية والكلائية والأشاعرة ، أقصد أن الكرامية والكلائية والأشاعرة هم القريبون من مذهبه في هذا الجانب ، وهذا ماسيتضح في المطلب القادم ، وأياً كان رأيه فإن مثل هذا الجو الفكري لا يستقر عند بشر ، فهو مخلص لجهميته ، وأياً ماكانت الملابس الفكرية التي صاحبت آراءه هنا، فإن وراء ذلك طبيعة وفكر مختلف.

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميه، ٣٠٣/١٦.



المطلب الثالث : سير الفكرة من بعده :

الحقيقة أن هناك من وافق بشراً فيم ذهب إليه من رأي كما ورد عند الأشعري وإن كنت لأستطيع أن أجزم كيف كانت هذه الموافقة ومن عند أيهم بدأت، ومن هؤلاء:

"حفص الفرد"^(١) يقول أبو الحسن الأشعري مانصه (وقال "بشر المريسي" و"حفص الفرد" ومن قال بقولهما: إرادة الله على ضربين: إرادة هي صفة له في ذاته وإرادة هي صفة له في فعله وهي غيره، فالإرادة التي زعموا أنها صفة لله سبحانه في فعله، وأنها غيره هي أمره بالطاعة والإرادة التي ثبتوها صفة لله في ذاته واقعة على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه^(٢)).

وقد وافقه على ذلك أيضاً: بشر بن المعتمر^(٣) من المعتزلة، يقول الأشعري في مقالاته وهو يعدد أقوال المعتزلة في الإرادة، فقال: "والفرقة الثانية منهم أصحاب "بشر

(١) هو حفص الفرد البصري المصري، أبو عمرو أو أبو يحيى، من أصحاب أبي يوسف، ومن أتباع ضرار بن عمرو، قال ابن النديم: كان من أهل مصر، قدم البصرة، فسمع بأبي الهذيل العلاف، واجتمع معه وناظره فقطعه العلاف، كان أولاً معتزلياً ثم قال بخلق الأفعال، وقد كفره الشافعي في مناظرته.

(انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، ٥٦٤/١. لسان الميزان، ابن حجر، ٣٣٠/٢. الفهرست، ابن النديم، ص ٢٥٥، وانظر آراءه في: الفرق بين الفرق، البغدادي، ١٢٩. مقالات الإسلاميين، الأشعري، ٢٨١/١. الملل والنحل، الشهرستاني، ١٤٢/١).

(٢) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص ٥١٥.

(٣) سبقت ترجمته، ص ٢٥.

ابن المعتز " يزعمون أن إرادة الله على ضربين : إرادة وُصف بها الله في ذاته ، وإرادة وُصف بها وهي فعل من أفعاله ، وأن إرادته التي وُصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد "(١).

وقد قاربه في المذهب محمد بن عيسى الملقب ببرغوث (٢)، والحسين النجار (٣).

يقول الشهرستاني : "ومحمد بن عيسى الملقب ببرغوث، وبشر بن غياث المريسي، والحسين النجار متقاربون في المذهب، وكلهم أثبتوا كونه تعالى مريداً لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية، وعامة المعتزلة يأبون ذلك" (٤).

ولكن : ونحن نصدر الكلام معنوياً بفكرة التأثير، وقد قلنا قبلها إن الفكرة سلفية محضة، لانقصد من وراء ذلك إلا أن هؤلاء المتأثرين قد وافقوا بشراً فيما ذهب

(١) مقالات الإسلاميين، ١/٢٦٦. وانظر: المغني، عبد الجبار، ٦/٥٣.

(٢) محمد بن عيسى الملقب ببرغوث زعيم الفرقة البرغوثية، والتي تُنسب إليه وعدّهم الرازي من فرق النجارية حيث كانوا على مذهب الحسين النجار، وإن خالفه في قوله: إن المكتسب لا يكون فاعلاً على الحقيقة.

(انظر آراءه في : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص ١٠٥. التبصير في الدين، الاسفراييني، ص ٦٢. الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢٠٩).

(٣) هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار البصري، أبو عبد الله أحد كبار المتكلمين، زعيم فرقة النجارية، كان حاكماً، وقيل: كان يعمل الموازين، له مناظرة مع النظام فأغضب النظام فرفسه، ويقال: مات منها بعد تعلل.

(انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٠/٥٥٤، الفهرست، ابن النديم، ص ٧٦).

(٤) الملل والنحل، ١/٩٠.



إليه يجمعهم جميعاً خروجهم في باقي المذهب عن خط السلف العام .. فالتأثر هنا مشترك ومتفق، سواء كان عن طريق بشر أم غيره، ولانستطيع أن نجزم بأحدهما.

وأما رأيه بأن لله إرادة أزلية قديمة واحدة كما جاء عند شيخ الإسلام ابن تيميه، فقد تأثر به كل من: ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما، كما تأثر به الكرامية، حيث اجتمعوا جميعاً على القول بإرادة قديمة أزلية واحدة، ثم بعد ذلك قال ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما، إنما يتحدد تعلقها بالمراد، ونسبتها إلى الجميع واحدة، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلاخصص.

وقال الكرامية: تحدث عند تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة^(١).

يقول ابن تيميه -رحمه الله-: "كثير من النظائر كابن كلاب وموافقيه كالأشعري وأكثر متبعيه من أهل الكلام والرأي والحديث والتصوف من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، كالقاضي أبي يعلى^(٢)، وأبي المعالي الجويني^(٣) وأبي الوليد الباجي^(٤)

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميه، ٣٠١/١٦-٣٠٢. وقد علق شيخ الإسلام على كلام الكرامية بقوله: "وهؤلاء أقرب من حيث أثبتوا إرادات الأفعال، ولكن يلزمهم مالزم أولئك من حيث أثبتوا حوادث بلاسبب حادث، وتخصيصات بلاخصص، وجعلوا تلك الإرادة واحدة تتعلق بجميع الإرادات الحادثة وجعلوها أيضاً تخصص لذاتها، ولم يجعلوا عند وجود الإرادات الحادثة شيئاً حدث حتى تخصص تلك الإرادات الحادث".

(٢) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء أبو يعلى، عالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون، من أهل بغداد، له تصانيف كثيرة، وقد كان شيخ الحنابلة، مات سنة ٤٥٨ هـ. (انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ٢/٢٥٦. شذرات الذهب، ابن العماد، ٣/٣٠٦. الوافي بالوفيات، الصفدي، ٧/٣).

(٣) سبقت ترجمته ص ١٩٢.

(٤) هو سليمان بن خلف بن سعد التجيسي القرطبي، أبو الوليد الباجي، فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث، مولده في باجة بالأندلس وتنقل في البلدان، مشغلاً بالقضاء في بعض الأنحاء، وتوفي بالمرية سنة ٤٧٤ هـ.



وأبي منصور الماتريدي^(١) وغيرهم يقولون إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين..^(٢).

= (انظر: الأعلام، الزركلي، ١٢٥/٣. سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٣٥/٥. الوافي بالوفيات، الصفدي، ٢١٥/١).

(١) هو محمد بن محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام، نسبته إلى ماتريد بسمرقند، وله مؤلفات، مات سنة ٣٣٣هـ.

(انظر: الجواهر المضية، ابن أبي الوفاء، ١٣٠/٢، الفوائد البهية، اللكنوي، ص ١٩٥. كشف الظنون، حاجي خليفة: ص ٣٣٥).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٢٤.



المطلب الرابع : رأي السلف في الإرادة :

يجمع السلف من أهل السنة على إثبات أن الله أراد، وما يريد الله يكون وما لا يريد الله لا يكون، وأن المشيئة هي الإرادة.

ويقسمون الإرادة إلى كونية خلقية، وهي المستلزمة لوقوع المراد عموماً في العالم، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وإلى دينية أمرية شرعية وهي المتضمنة للمحبة والرضا^(١).

وأن الإرادة : صفة من صفات الذات المقدسة، والله يريد بإرادة قديمة النوع حادثة الآحاد^(٢).

يقول ابن تيميه - رحمه الله - إن الله لم يزل يريد بإرادات متعاقبة، فنوع الإرادة قديم وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريد في وقته^(٣).

ويقول - رحمه الله - راداً على جميع المتأثرين بالفكرة كما جاءت عند بشر في أصلها : "كثير من النظائر؛ كابن كلاب وموافقيه؛ كالأشعري وأكثر متبعيه من أهل الكلام والرأي والحديث والتصوف من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، كالقاضي أبي يعلى، وأبي المعالي الجويني وأبي الوليد الباجي وأبي منصور الماتريدي وغيرهم

(١) انظر: المعتمد في أصول الدين، القاضي أبويعلی، تحقيق: وديع حداد، دار المشرق، بيروت، ص ٧٥، رسالة الإرادة والأمر، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيميه، ٣٢٦/١، شفاء العليل، ابن القيم، ص ١٠٥، ١٠٨، ٥٦٤، ٥٦٥.

(٢) انظر: رسالة في تحقيق مسألة علم الله، ابن تيميه، ضمن جامع الرسائل، المجموعة الأولى، ص ١٨٢، مجموع الفتاوى له، ٢٠٣/٦.

(٣) مجموع الفتاوى ٣٠٣/٦.



يقولون... يريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين... وإن كان جمهور العقلاء يقولون إن فساد هذا معلوم بالضرورة بعد التصور التام^(١).

ويقول شارح الطحاوية عند قوله تعالى ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٢) والآية تدل على أمور، منها :

- إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال، وأن كل فعل له إرادة تخصه، هذا هو المعقول في الفطر، فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام ويفعل ما يريد.

- أن كل ماصح أن تتعلق به إرادته جاز فعله، فإذا أراد أن ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وأن يجيء يوم القيامة لفصل القضاء، وأن يري عباده نفسه، وأن يتجلى لهم كيف شاء، ويخاطبهم، ويضحك إليهم، وغير ذلك مما يريد سبحانه - لم يمتنع عليه فعله، فإنه تعالى فعال لما يريد^(٣).

وفي ذلك رد على بشر المريسي الذي قال بإرادة واحدة قديمة كما جاء عند شيخ الإسلام - رحمه الله -، فعند السلف جنس الإرادة واحد، وتعدد الإرادات بتعدد المراد، فهي جنس تحت أنواع وأفراد، ولكل فعل إرادة خاصة تخصه، فإرادة هذا غير إرادة ذلك.

والإرادة ينقسم جنسها إلى محمود ومذموم؛ كالعدل والظلم، والله تعالى لا يوصف إلا بالمحمود دون المذموم، فأتى ما يوصف الله تعالى به من الإرادات في أسماء تخص المحمود؛ كاسم الحكيم والرحيم والرؤوف والحليم، ونحو هذا مما يتضمن معنى

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم وتعريف: حسنين محمد مخلوف، ص ٢٧ .

(٢) سورة هود: ١٠٧، وسورة البروج : ١٦ .

(٣) ابن أبي العز الحنفي ، ص ١٣٥ ، ١٣٨ .

الإرادة . ونزه نفسه عن بعض أنواعها بقوله ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾^(١)، وقوله ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٢)، وأثبت إرادته بما فيه الرأفة والرحمة بالعباد بقوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾^(٣)، وقوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(٤)^(٥).

وهذا يقود إلى سؤال يفرض نفسه بظلاله ولوازمه، فهل يسمى سبحانه وتعالى مريدًا؟ .

ويجب عن ذلك شيخ الإسلام في شرح العقيدة الأصفهانية قائلاً: "وأما تسميته سبحانه بأنه مريد، وأنه متكلم، فإن هذين الإسمين لم يردا في القرآن، ولا في الأسماء الحسنی المعروفة ومعناها حق، ولكن الأسماء الحسنی المعروفة هي التي يدعى الله بها وهي التي جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها، والعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك هي في نفسها صفات مدح والأسماء الدالة عليها أسماء مدح وأما الكلام والإرادة فلما كان جنسه ينقسم إلى محمود كالصدق والعدل، وإلى مذموم؛ كالظلم والكذب، والله تعالى لا يوصف إلا بالمحمود دون المذموم جاء ما يوصف به من الكلام والإرادة في أسماء تخص المحمود كاسمه الحكيم والرحيم، والصادق والمؤمن، والشهيد والرؤوف والحليم والفتاح ونحو ذلك مما يتضمن معنى الكلام والإرادة، والله تعالى يوصف بأنه يأمر بالخير وينهى عن الشر، فهو سبحانه لا يأمر بالفحشاء، وكذلك الإرادة فقد نزه نفسه عن بعض أنواعها بقوله ﴿وَمَا اللَّهُ

(١) سورة غافر : ٣١.

(٢) سورة البقرة : ١٨٥.

(٣) سورة البقرة : ١٨٥.

(٤) سورة النساء : ٢٨ .

(٥) انظر : شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، ص ٥، ٩، ونقض المنطق له، ص ٧، مجموع

الفتاوى، ١٤٢/٦، شفاء العليل، ابن القيم، ص ٥٦٣-٥٦٤.



يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ^(١)، وقوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٢)، فلهذا لم يجيء في أسمائه الحسنى الماثورة المتكلم والمريد، وأما ما يوصف به الرب من الكلام والإرادة فقد دلت عليه أسماءه الحسنى، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الله متكلم بكلام قائم به وأن كلامه غير مخلوق، وأنه مريد بإرادة قائمة به وأن إرادته ليست مخلوقة^(٣).

والحاصل : أنه قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إثبات صفة الإرادة لله سبحانه وتعالى، قائمة به وأنها ليست مخلوقة.

وإثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال، وأن كل فعل له إرادة تخصه، حيث إن جنس إرادته تعالى واحد، تحته أنواع وأفراد تتعدد بتعدد المراد، ولكل فعل من أفعاله إرادة تخصه .

(١) سورة غافر : ٣١ .

(٢) سورة البقرة : ١٨٥ .

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية ، ص ٤ .

المبحث الثالث

**رأيه في صفتي السمع والبصر، أصله، سيره،
الرد عليه**

وفيه مطالب :

المطلب الأول : رأي المريسي في صفتي السمع والبصر

المطلب الثاني: أصل الفكرة .

المطلب الثالث: سير الفكرة من بعده

المطلب الرابع : الرد عليه وموقف علماء السلف من القضية



المطلب الأول : رأي المريسي في صفتي السمع والبصر :

ينكر وينفي بشر صفتي السمع والبصر لله - فالله تعالى - عنده لا يسمع بسمع ولا يبصر ببصر، فإذا حاصرته النصوص واصطدم بها اختار طريقة التأويل وجعلها قاعدة غالبية للتعبير في مواضع الآراء مدعياً أن معنى قوله تعالى : ﴿وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(١)، وقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾^(٢)، أي عالم بالأصوات يدركها، كما تدرك الحيطان والجبال التي ليست لها أسماع، ويعلم الألوان ويراها بالمشاهدة لا يبصر في دعواه - فهو سبحانه لا يبصر ببصر ولا ينظر بعين^(٣).

ولقد بنى كلامه - على طريقته - التي تتناول الحكم جملة، وإن كان هنا يحاول التفصيل، فجاءت الآراء متضخمة بعد أن ملأها بالمغالطات فقال :

- ١ - إنه " لم يجيء خبر عن النبي ﷺ وغيره أنه يسمع بسمع ويبصر ببصر "^(٤).
- ٢ - ثم إنه استخدم القياس فقال إنه يقال للأعمى مأبصره، أي ما أعلمه وإن كان لا يبصر بعين^(٥).
- ٣ - كما ادعى أيضاً أنا إن قلنا: إن الله يسمع بسمع ويبصر ببصر، فقد ادعينا أن بعضه عاجز، وبعضه قوي، وبعضه تام، وبعضه ناقص، وبعضه مضطر، فادعى أن من وصف الله بالسمع الذي هو السمع والبصر الذي هو البصر، وميز بينهما فقد نسبه إلى العجز^(٦) لأن المعارض فهم أنه يلزم من ثبوت السمع والبصر

(١) سورة الحج: ٦١، وسورة لقمان: ٢٨، سورة المجادلة: ١.

(٢) سورة آل عمران: ١٥، ٢٠.

(٣) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، ص ٣٩٩-٤٠٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٠١.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٤٠٠.

(٦) انظر: المصدر السابق، ص ٤٠٤.



أن يكون بعضه سمياً وبعضه بصيراً، وبعضه ليس بسميع، وبعضه ليس ببصير، حيث فهم أن الصفة يجب أن تختص بالجزء الذي قامت به، وهو بذلك يخوض في كيفية صفاته تعالى وهو لا يجوز.

٤- وبالتالي - وكعادة النفاة - فقد اتهم مثبتة السمع والبصر من أهل السنة بأنهم مشبهه إذ وصفوا الله بالسمع والبصر وقال "ولكنكم قضيتم على الله تعالى بالمعنى الذي وجدتموه في أنفسكم" (١).

ثم حاول أن يدعم هذه التهمة فادعى أن المقرئ (٢) حدث عن حرملة ابن عمران (٣) عن أبي يونس (٤) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قرأ ﴿سَمِيعاً بَصِيراً﴾ فوضع إبهامه على أذنه والتي يليها على عينيه (٥)، يقول الإمام الدارمي: "وقد عرفنا هذا من رواية المقرئ وغيره كما روى المعارض، غير أنه ادعى أن بعض كتبة الحديث أثبتوا له بصراً بعين كعين وسمعاً بسمع جارحة مركبة" (٦).

-
- (١) المصدر السابق، ص ٤٠١.
- (٢) هو عبداً لله بن يزيد المخزومي، المدني، المقرئ، الأعور، مولى الأسود بن سفيان، من شيوخ مالك، ثقة، من السادسة، مات سنة ثمان وأربعين.
- (٣) انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، تحقيق: الشيخ: خليل مأمون شيبا، ص ٣٤٢.
- (٤) هو حرملة بن عمران بن قراد التجيبي - بضم المثناة وكسر الجيم بعدها ياء ساكنة ثم موحدة - أبوحفص المصري، يعرف بالحاجب، ثقة، من السابعة، وهو جد حرملة بن يحيى، الفقيه، من أصحاب الشافعي، مات سنة ستين، وله ثمانون سنة.
- (٥) انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ص ١٦١. الجرح والتعديل، الرازي، ٢٧٤/٣.
- (٦) هو سليم بن جبير الدوسي، أبويونس المصري، ثقة من الثالثة، مات سنة ٢٣هـ.
- (٧) انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٣٢٠/١. تهذيب الكمال، المزي، ٣٤٤/١١.
- (٨) أخرجه أبوداود في سننه، باب في الجهمية، حديث ٤٧٢٨، ٩٥/٥-٩٧، وابن خزيمة في التوحيد، تحقيق: محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٣٩٨هـ، باب ذكر إثبات العين لله جل وعلا، ص ٤٢-٤٣.
- (٩) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٥٠٩-٥١٠.



والحاصل : أن بشراً، ومن منطلق نظرتة العامة للصفات ينفي عن الله صفتي السمع والبصر، فلاهما قديمان ولا حادثان، والله عنده لا يسمع ولا يبصر شيئاً على الحقيقة، لأن إثباتهما يؤدي إلى التشبيه والتجسيم بزعمه، وإلى اتهام الله بالعجز.

ولذلك تأول وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات.



المطلب الثاني : أصل الفكرة :

قرأت وبجئت كثيراً عن تاريخ هذا المخزون، عسى أن أصل إلى أصول هذه المقولة، وممن استقاها بشر، لكني لم أجدها مسبوقة، وإنما كانت بدعة عقدية من خصوصياته كان فيها بشر مؤثراً غير متأثر .



المطلب الثالث : سير الفكرة من بعده !!

قال بشر : إن معنى السمع والبصر عنده سبحانه : هو علمه بالمسموعات والمرئيات وقد تأثر بإرهاصات بشر وانهجها البغداديون من المعتزلة، فقدمت فكراً قريب الشبه بإرهاصاته، فحقيقة السمع والبصر عندهم هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها .

يقول القاضي عبد الجبار في معنى قوله تعالى ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾: "... فعند شيوخنا البصريين - أن الله تعالى - سميع بصير مدرك للمدركات وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً، وأما عند مشايخنا البغداديين، هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها، وليس له بكونه مدركاً صفة" (١).

فالنظام والكعي (٢) وأبو الحسين البصري ومن وافقهم من المعتزلة قالوا: إن الله لا يسمع ولا يبصر شيئاً على الحقيقة، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات (٣).

يؤكد ذلك إمام الحرمين الجويني حين يقول : "فذهب الكعي وأتباعه من البغداديين إلى أن - الباري تعالى - إذا سمي سمياً بصيراً، فالمعني بالإسمين كونه عالماً

(١) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ص ١٦٨.

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعي البلخي الخراساني، أبو القاسم، أحد أئمة الاعتزال من الطبقة الثامنة وزعيم فرقة منهم، له تصنيف في الطعن على الحديث، وقد انتشرت كتبه ببغداد. (انظر: تاريخ بغداد، الخطيب، ٣٨٤/٩. لسان الميزان، ابن حجر، ٢٠٥٥/٣. المنتظم، ابن الجوزي، ٢٣٨/٦).

(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ١٧٠. أصول الدين، البغدادي، ص ٩٦-٩٨. الفرق بين الفرق، له، ص ١٨١. نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص ٣٤١. الملل والنحل، الشهرستاني، ص ٧٨.



بالمعلومات على حقائقها^(١).

وقد حاول الكعبي أن يفلسف الفكرة ويضيف إليها لفتات ذهنية مقنعة بقوله:
إن الذي يجده الإنسان من نفسه إدراك للمسموع والمبصر بقلبه وعقله، فهو لا يحس
بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع المسموع، وذلك هو العلم حقيقة. ولكن لما
كان ذلك العلم لا يحصل إلا بواسطة سمعه وبصره سمى كل من السمع والبصر حاسة،
وإلا فالمدرك هو العالم، وإدراكه ليس زائداً على علمه. والدليل أن من علم شيئاً بالخبر
ثم رآه بالبصر وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحد. فهو لا يجد فرقاً إلا في
الجملة والتفصيل والعموم والخصوص، وليس فرق جنس وجنس أو نوع ونوع^(٢).

كما تأثر بالفكرة ابن حزم^(٣)، حيث ذهب إلى القول بأن الله سميع بصير بذاته،
وهو لم يزل سميعاً للمسموعات، بصيراً للمبصرات، يرى المرئيات ويسمع المسموعات،
ومعنى هذا أنه عالم بكل ذلك كما قال تعالى ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾^(٤).

(١) الإرشاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد الحميد، ص ٧٢.

(٢) انظر: نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص ٣٤٣.

(٣) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، الفقيه الحافظ، عالم الأندلس في
عصره، ولد سنة ٣٨٤، وقد كان فقيهاً حافظاً، له منهج خاص في الأخذ بظواهر النصوص،
إلا أنه يذهب إلى تأويل الأصابع والساق، والاستواء، والنزول بما يخالف ظاهرها وإن كان
موافقاً لأهل السنة والجماعة فيما سوى ذلك كإثبات النفس والذات لله تعالى، ورؤيته في
الآخرة والقضاء والقدر وغيرها من الأمور، وكان يقال: لسان ابن حزم وسيف الحجاج
شقيقان، توفي سنة ٤٥٦هـ.

(انظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد د. أحمد بن ناصر الحمد، مخطوط بجامعة أم
القرى، وهو عبارة عن رسالة دكتوراه، عام ١٣٩٩هـ - ١٤٠٠هـ، ص ٥٢٠. سير أعلام
النبلاء، الذهبي، ١٨٤/١٨. لسان الميزان، ابن حجر، ١٩٨/٤).

(٤) سورة طه: ٤٦.



ولا يقول: إن الله سميع بسمع ولا بصير ببصر، وحيثه عدم ورود النص بذلك^(١).

كما أول الزمخشري^(٢) النظر في قوله تعالى ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾^(٣) بالعلم فقال: إن النظر في الآية هو مستعار للعلم المحقق الذي هو العلم بالشيء موجوداً شبه بنظر الناظر وعيان المعائن في تحققه^(٤).

وقد سرت عدوى الفكرة إلى وقتنا الحاضر، حيث صار هناك من يدافع عنها، ولا يرى فيها مانعاً يمنعها بعد أن ترمدت، بل ويستنكر على من يرفضها فيرد على الأشاعرة قائلًا "واعترضهم على أساس أن كثيراً من الآيات ورد فيها أنه تعالى ﴿السميع العليم﴾" فيكون معنى الآية إذن حسب التصور المعتزلي ومن وجهة نظر الأشاعرة - أنه "العليم العليم".

وأعتقد أن اعتراض الأشاعرة هنا قائم على أساس ضعيف، ويعتمد على استحالة التكرار اللفظي بناء على اتحاد المعنى (العلم)، وأتساءل:

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل، ابن حزم، ١٢٤/٢-١٢٥، ١٤٠-١٤١، ١٦٠.

(٢) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي، الزمخشري، جاز الله، أبو القاسم، ولد في زمخشرو سافر إلى مكة فجاور بها زمناً فلقلب بجارا لله، نشأ معتزلياً، قوياً في مذهبه فخوراً به، يدعو إليه، منشغلاً بنشره، تنقل في البلدان، ثم عاد إلى جرجان وتوفي بها سنة ٥٣٨هـ.

(انظر: بغية الوعاة، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، ص ٣٨٨. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، اللكنوي، ١٦٠/٢. لسان الميزان، ابن حجر، ٤/٦، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٨١/٢).

(٣) سورة يونس: ١٤.

(٤) الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، الزمخشري، طبعة دار المعارف، بيروت، ٢٢٨/٢.



ماالمانع أن يجتمع اللفظان، أن الصفتان (السمع - العلم) على دلالة واحدة كونه تعالى عالماً؟ ولماذا لا يكون ورود اللفظين تأكيداً للمعنى (العلم) عن طريق اختلاف اللفظ؟^(١).

وسنرى بعد ذلك في الرد أن هناك أكثر من مانع ومانع لرفض الفكرة!!

(١) العلم الإلهي وآثاره في الفكر الواقع، د.محمد أحمد عبدالقادر، تقديم د.أحمد محمود صبحي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ص ٥٢٠.



المطلب الرابع : الرد عليه :

أولاً : الرد على تأويله السمع والبصر بالعلم :

يقرر أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة، وأهل الحديث والفقهاء أن الله سميع بسمع وبصير ببصر، وأن سمعه وبصره ليس هو مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات^(١)، فالسمع والبصر صفتان زائدتان على العلم وسائر الصفات الأخرى^(٢) والمذهب الصحيح هو إن أسماء الله تعالى ليست أعلاماً جامدة فكل اسم مشتق من صفة ويؤكد ذلك الكثير من الأدلة النقلية والعقلية:

أما في الأدلة النقلية : فقد فرق سبحانه في الآيات الكثيرة بين السمع والبصر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٣).

وقوله ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٤).

وقوله : ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾^(٥).

وقوله ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾^(٦).

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، ص ٧٣.

(٢) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، ص ٧٣.

(٣) سورة النساء : ٥٨ .

(٤) سورة المجادلة : ١ .

(٥) سورة آل عمران : ١٨١ .

(٦) سورة الزخرف : ٨٠ .



وقوله ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾^(١).

كما تفرق الآيات بين العلم والسمع والبصر كما قال تعالى : ﴿الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَتَقْلُبُكَ فِي السَّاجِدِينَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(٢).

وقوله : ﴿وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٣).

وقوله سبحانه ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٤).

فالآيات عموماً تفرق بين السمع والبصر والعلم وإن كلاً منها له متعلق يتعلق به يناسبه دون غيره ويتم به من المعنى ما لا يتم بغيره .

والعلم أعم من السمع بالمسموعات والبصر بالمبصرات فيتعلق بكل شيء. أي بالواجب والممكن والمستحيل؛ لأن كل ذلك يصلح أن يكون معلوماً . أما السمع والبصر فيتعلقان بالمسموعات والمبصرات، فلا يجوز أن يكون كل معلوم مسموعاً ومبصراً، ويجد الإنسان من نفسه معنى زائداً على العلم بالدليل أو الخبر عند السمع والبصر لا محالة، إن هذه التفرقة مما يشهد بصدقها نظر ذوي الأبواب، فإنكارها مما لا سبيل إليه إلا عن جحد أو عناد^(٥).

(١) سورة العلق : ١٤ .

(٢) سورة الشعراء : ٢١٨-٢٢٠ .

(٣) سورة الأعراف : ٢٠٠ .

(٤) سورة البقرة : ٢٢٧ .

(٥) انظر: الفقه الأكبر، لأبي حنيفة، ص ١٤، الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، ص ٤٢، الإنصاف، الباقلاني، ٣٧، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، البيهقي، ص ٢٦، الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م، ص ٩٨، غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبداللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ■ لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٩١ هـ-١٩٧١ م، ص ١٢٦-١٢٧،



وعليه : فالأدلة النقلية كثيرة وليس في أحد منها دلالة على ماذهب إليه بشر، بل دلالات الأدلة تخالف ماذهب إليه وإلا فالله حينما يقول عن نفسه: (إن الله سميع بصير) لكان المعنى والله عليم عليم وهذا لغو لافائدة منه وهو لا يليق بكلام الله تعالى. وأما الأدلة العقلية : فقد أثارها الإمام الدارمي وهو يرد على بشر رداً مباشراً؛ ليقول له إن الله إذا لم يكن سمياً بصيراً كان لا بد متصفاً بضد ذلك من العمى والصمم والخرس وهذا ممتنع في حق الرب سبحانه وتعالى فيجب أن يكون سمياً بصيراً فقال مانصه: "وإلهك بزعمك أعمى اصم، لا يسمع بسمع، ولا يبصر ببصر" (١). وقد اتضح الرد أكثر عند شيخ الإسلام حينما قال : "... إنه لو لم يتصف

بالسمع والبصر لاتصف بضد ذلك وهو العمى والصمم، كما قالوا: مثل ذلك في الكلام، وذلك لأن المصحح لكون الشيء سمياً بصيراً متكلاً هو الحياة، فإذا انتفت الحياة امتنع اتصاف المتصف بذلك، فالجمادات لا توصف بذلك؛ لانتفاء الحياة فيها وإذا كان المصحح هو الحياة، كان الحي قابلاً لذلك فإن لم يتصف به، لزم اتصافه بأضداده بناء على أن القابل للضدين لا يخلو من اتصافه بأحدهما، إذ لو جاز خلو الموصوف عن جميع الصفات المتضادات لزم وجود عين لصفة لها وهو: وجود جوهر بلا عرض يقوم به.

وقد علم بالاضطرار امتناع خلو الجواهر عن الأعراض وهو امتناع خلو الأعيان والذات عن الصفات،... ولهذا أطبق العقلاء من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم

= شرح الأصفهانية، ابن تيميه، ص ٧٤، مجموع الفتاوى، ابن تيميه، ١٣٣/٣-١٣٤، ٤٩٤/٥، شرح المواقف، الإيجي، ص ١٤٣.

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، للنشار، ص ٤٠٣.



على إنكار زعم تجويز وجود جوهر خال عن جميع الأعراض^(١).

فإن قيل - أي قال النفاة - : إن هذه الصفات - أي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام - متقابلة تقابل العدم والملكة، لاتقابل السلب والإيجاب وما كان كذلك، إنما يلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر إذا كان المحل قابلاً لهما كالحیوان الذي لا يخلو إما أن يكون أعمى أو بصيراً؛ لأنه قابل لهما وما لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا كالجماذ فليس كذلك .

فالجواب بإبطال هذا من وجوه ذكرها الإمام الدارمي، وتبعه في ذلك شيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله، والتي منها :

الوجه الأول : يقول الإمام الدارمي فيه : " يقال لهذا المريسي الضال: الحمار والكلب أحسن حالاً من إله^(٢) على هذه الصفة لأن الحمار يسمع الأصوات بسمع، ويرى الألوان بعين، وإلهك بزعمك أعمى أصم، لا يسمع بسمع ولا يبصر ببصر، ولكن يدرك الصوت كما تدرك الحيطان والجبال التي ليست لها أسماع، ويرى الألوان بالمشاهدة لا يبصر في دعواك^(٣) .

ويقول شيخ الإسلام : الموجودات نوعان : نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحي، ونوع لا يقبله كالجماذ، ومعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل ذلك .

(١) شرح العقيدة الإصفهانية، ابن تيميه، ص ٧٤، مجموع الفتاوى، له ، : ٣٥٥/١٦ .

(٢) قال محمد حامد الفقي في تعليقه على هذه العبارة : " في هذه الجملة جفاء كان أولى غيرها، فإن فيها نبواً "، والأمر كما قال رحمه الله .

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد ، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٠٣ .

وحينئذ : فالرب إن لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال لزم انتفاء اتصافه بها، وأن يكون القابل لها - وهو الحيوان الأعمى الأصم الذي يقبل السمع والبصر - أكمل منه، فإن القابل للسمع والبصر - في حال عدم ذلك - أكمل ممن لا يقبل ذلك، فكيف المتصف بها فلزم من ذلك أن يكون مسلوباً لصفات الكمال - على قولهم - ممتنعاً عليه صفات الكمال، فأنتم فررتم من تشبيهه بالأحياء فشبهتموه بالجمادات، وزعمتم أنكم تنزهونه عن النقائص، فوصفتموه بما هو أعظم النقص^(١).

الوجه الثاني : أن يقال: نفس سلب هذه الصفات نقص، وإن لم يقدر هناك ضد ثبوتي فنحن نعلم بالضرورة أن ما يكون حياً عليمًا قديرًا، متكلمًا، سميعًا، بصيرًا، أكمل ممن لا يكون كذلك وإن ذلك لا يقال سميع ولا أصم كالجماد وإذا كان مجرد إثبات هذه الصفات من الكمال ومجرد سلبها من النقص: وجب ثبوتها لله تعالى؛ لأنه كمال ممكن للموجود ولا نقص فيه بحال بل النقص في عدمه^(٢).

وأما الدليل العقلي الثاني : فالرد فيه مبني على استخدام قياس الأولى الذي ورد في القرآن الكريم والذي سلكه السلف والأئمة لاثبات العقائد.

فالسمع والبصر صفتا كمال والمخلوق متصف بهما ومن المستقر في بداهة القول أن الخالق أكمل من المخلوق، وكل كمال ثبت لمخلوق - وجائز أن يتصف به الخالق دون أن يلحقه منه نقص - فهو به سبحانه أولى .

يقول شيخ الإسلام ابن تيميه : إن كل كمال لانقص فيه بوجه ثبت للمخلوق فالخالق أولى وأحق به من وجهين :

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ٦/٨٩-٩٠، شرح العقيدة الأصفهانية، له، ص ٨٥، شرح المواقف، الإيجي، ص ١٤١.

(٢) انظر: المراجع السابقة، والصفحات نفسها.



أحدهما : أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم أكمل من المخلوق القابل للعدم المحدث المربوب .

الثاني : أن كل كمال في المخلوق فإنما استفاده من ربه وخالقه، فإذا كان الخالق سبحانه - مبدعاً للكمال وخالقاً له، كان من المعلوم بالاضطرار أن معطى الكمال وخالقه ومبدعه، أولى بأن يكون متصفاً به من المخلوق.

فإذا علم انتفاء التساوي بين الكمال والنقص، وعلم أن الرب أكمل من خلقه وجب أن يكون أكمل منهم، وأحق منهم بكل كمال بطريق الأولى والأحرى^(١).

وأما الدليل العقلي الثالث : فنفي السمع والبصر عن الرب نقص وما انتفى عنه ذلك فلا يجوز أن يحدث عنه شيء ولا يخلقه ولا يسمع دعاءً ولا يجيب سائلاً فلا يصلح أن يكون معبوداً، بل هذه صفة الأصنام، ومن هنا رد الإمام الدارمي على بشر قائلًا: وصفت ربك بما وصف الله به الأصنام فقال ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾^{(٢) (٣)}.

ويقول شيخ الإسلام : هذا التفريق بين السلب والإيجاب وبين العدم والملكية، أمر اصطلاحي وإلا فكل مالم يسمى ميتاً، كما قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾^{(٤) (٥)}.

-
- (١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، ص ٨٥-٨٦، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، له ١٤/١-١٥، الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ٩٩-١٠٠.
- (٢) سورة فاطر : ١٤ .
- (٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٠٣.
- (٤) سورة النحل : ٢٠ - ٢١ .
- (٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ٦ / ٨٩-٩٠، شرح العقيدة، الأصفهانية، له ٨٥.



وكما قال الخليل عليه السلام ﴿يَأْتِي لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾^(١)، وقال لقومه ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾^(٢).

ومعلوم أن الدليل غير منقلب على إبراهيم عليه السلام في معبوده، لأنه يعبد سميعاً بصيراً، يسمع دعاءه ويبصره فلا يلزم عليه ما ألزمهم في معبوداتهم من عدم السماع والرؤية.

ومن المستقر في الفطر أن ما لا يسمع ولا يبصر لا يكون رباً معبوداً؛ لأنه لا يسمع كلام أحد ولا يبصر أحداً فإن لم يكن كالحي الأعمى الأصم، كان بمنزلة من هو أقل من ذلك وهو الجماد الذي ليس فيه قبول أن يسمع أو يبصر، ونفي قبول هذه الصفات أبلغ في النقص، وأقرب إلى اتصاف المعدوم ممن يقبلها واتصف بأضدادها إذ الإنسان الأعمى الأصم أكمل من الحجر ونحوه مما لا يوصف بشيء من هذه الصفات، وإذا كان نفي هذه الصفات معلوماً بالفطرة أنه من أعظم النقائص والعيوب، وأقرب شبهها بالمعدوم كان من المعلوم بالفطرة أن الخالق أبعد عن هذه النقائص والعيوب من كل ما ينفي عنه ذلك، وأن اتصافه تعالى بهذه العيوب من أعظم الممتنعات^(٣).

وبهذا الرد الوافر من النقل والعقل ثبت لله سبحانه السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم وسائر الصفات .

كما يتضح بطلان مذهب بشر عندما رد صفة السمع والبصر إلى العلم: فجعل سمع الله وبصره هو مجرد علمه بالمسموعات وعلمه بالمرئيات.

والحق : أن الباري سميع بسمع ، بصير ببصر، على الحقيقة وهذا هو مذهب السلف في هذه المسألة .

(١) سورة مريم : ٤٢ .

(٢) سورة الشعراء : ٧٢ .

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ١٨، شرح العقيد الأصفهانية، ابن تيمية، ص ٨٧-٨٨، مجموع الفتاوى له ١/ ٨٩-٩٠، نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص ٣٤٣.



ثانياً: الرد على ادعائه أنه لم يأت - خبر عن النبي ﷺ - ولا غيره في إثبات السمع والبصر :

وحقيقة إن المدى بعيد جداً بين رأي بشر ومعرفته بالنصوص واستدلالاتها واستحضار الصورة الصحيحة التي يشعها مذهب السلف، وبقدر هذا البعد كانت للسلف وقفة جادة من هذه الآراء، جاءت سهلة وبسيطة، سهولة المذهب نفسه على طريقة "من لسانك أدينك"، ففي الوقت الذي يدعي فيه بشر أنه لم يأت خبر عن النبي ﷺ ولا غيره في إثبات السمع والبصر، يروي هو عن أبي موسى^(١)، عن النبي ﷺ ما يكذب دعواه، يقول الإمام الدارمي راداً عليه: "ورويت أنت أيها المريسي عن أبي موسى عن النبي ﷺ محتجاً لمذهبك أن النبي ﷺ - سمع أصحابه يرفعون أصواتهم بالتكبير فقال لهم : (إنكم لاتدعون أصم ولا غائباً)^(٢)، فالصمم ضد السمع الذي هو السمع عند الناس .

وهذا مما رويته وثبته عن النبي ﷺ صحيحاً في نقض دعواك به ...

(١) هو عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار، أبو موسى الأشعري، صحابي مشهور، أمره عمر ثم عثمان، وهو أحد الحكمين بصفين، وكان أحسن الصحابة صوتاً في التلاوة، مات بالكوفة سنة ٤٤ هـ.

(انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، ٤٤١/١، حلية الأولياء، الأصفهاني، ٢٥٦/١، صفة الصفوة، ابن الجوزي، ٢٢٥/١).

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا علا عقبة، حديث رقم ٦٣٨٤، ١٨٧/١١، صحيح مسلم، ترتيب وتبويب : محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، حديث ٢٧٠٤، ٢٠٧٦/٤.



ومما يزيدك بياناً قول إبراهيم الخليل - خليل الله صلوات الله عليه - حين قال لأبيه ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾^(١) يعني إبراهيم أن الهه بخلاف الصم، يسمع بسمع ويصير ببصر، ولو كان على ماتأولت أيها المريسي لقال أبوإبراهيم لإبراهيم: فإهلك أيضاً لا يسمع بسمع ولا يصير ببصر، وكذلك قال في أصنام العرب ﴿أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾^(٢) يعني أن الله بخلافهم، له يد يبطش بها، وله أعين يبصر بها وسمع يسمع به^(٣).

ولذلك نجد الإمام الدارمي يسترسل، فيستعرض الكثير من نصوص القرآن والسنة التي تثبت السمع والبصر له سبحانه، وتبعه في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤)، والتي منها قوله عليه السلام حين ذكر الدجال : (أنه أعور وإن ربكم ليس بأعور)^(٥)، والعور عند الناس ضد البصر، والأعور عندهم ضد البصير بالعينين.

وقد علق البيهقي - رحمه الله - على الحديث قائلًا: "وفي هذا نفي نقص العور عن الله سبحانه وإثبات العين له صفة"^(٦).

يقول الإمام الدارمي، في موضع آخر، راداً على المريسي : "وأما مادعيت أنه لم يجيء خبر عن رسول الله ﷺ أن الله يسمع بسمع ويصير ببصر، فسنروي لك ما قد غضبت منه إن شاء الله تعالى"^(٧).

-
- (١) سورة مريم : ٤٢ .
 - (٢) سورة الأعراف : ١٩٥ .
 - (٣) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، ص ٤٠١-٤٠٢ .
 - (٤) وقد ذكرتها بإسهاب أثناء استعراض رأي السلف في صفتي السمع والبصر.
 - (٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿وَاصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ وقوله جل ذكره ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، ٣٧٩/١٣ .
 - (٦) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص ٩٠، وانظر: فتح الباري، ابن حجر، ٣٧٣/١٣ .
 - (٧) نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٠٤ .



ثم شرع يروي الكثير من الأحاديث المستفيضة والتي منها :

- حديث عائشة رضي الله عنها، قالت : (الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات كلها، إن خولة^(١) جاءت تشتكي زوجها إلى رسول الله ﷺ فيخفي علي أحياناً بعض ما تقول، فأنزل الله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾^(٢)).

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قرأ رسول الله ﷺ ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٣) فوضع أصبعه الدعا على عينيه وإبهامه على أذنيه^(٤).

- وحديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: (كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة فجعلنا لانصعد شرفاً ولا نهبط في واد إلا رفعنا أصواتنا بالتكبير، فدنا منا رسول الله ﷺ فقال: (أيها الناس اربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً بصيراً)^(٥)).

-
- (١) هي خولة بنت ثعلبة بن أحرم الأنصارية الخزرجية، صحابية معروفة، وهي التي ظاهر منها زوجها فنزلت سورة "قد سمع الله" وزوجها هو أوس بن الصامت.
- (انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ٥٩٦/٢).
- (٢) المجادلة : ١ . والحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، ٣٧٢/١٣.
- (٣) سورة النساء : ٥٨ .
- (٤) التوحيد، ابن خزيمة، تحقيق: المهراس، باب ذكر إثبات العين لله عز وجل، ص ٤٢-٤٣، الأسماء والصفات، البيهقي، باب ماجاء في إثبات صفة البصر والرؤية، ص ١٧٩.
- (٥) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، حديث ٤٢٠٥، ٤٧٠/٧، وكتاب الدعوات، باب الدعاء إذا علا عقبه حديث ٦٣٨٤، ١١/١٨٧، وفي كتاب التوحيد، باب "وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا" ، حديث ٧٣٨٦، ٣٧٢/١٣، صحيح مسلم، ترتيب وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الذكر والدعاء، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، حديث ٤٤، ٢٠٧٦/٤.



ثم علق عليه بقوله : " أفلا ترى أيها المريسي أن رسول الله ﷺ ذكر الأصم والسميع وهما متضادان، فأخبر أن الله سميع بخلاف الأصم" (١).

ثم مازال يسرد الكثير من الأحاديث في إثبات صفتي السمع والبصر لله سبحانه وتعالى، وختمها بقوله : "فهاك خذها أيها المريسي قد جئناك بها، عن رسول الله ﷺ مأثورة صحيحة بعدما ادعيت بجهلك أنه لم يأت فيه أثر عن رسول الله ﷺ ولا عن غيره.

وماتصنع فيه بأثر بعد قول الله عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (٢) لأنه لا يقال لشيء سميع بصير إلا لمن هو من ذوي الأسماع والأبصار" (٣).

والنتيجة : أن الآثار مستفيضة عن النبي ﷺ في إثبات صفتي السمع والبصر له سبحانه وتعالى، وعلى حد قول الدارمي : مانصنع بالأثر بعد قول الله عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف ، النشر ، ص ٤٠٥.

(٢) سورة النساء : ٥٨.

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٠٤-٤٠٨.



ثالثاً: الرد على إستخدامه القياس في قوله: إنه يقال للأعمى

ما أبصره، أي ما أعلمه وإن كان لا يبصر بعين :

والتي استعرض فكرتها الإمام الدارمي بقوله مخاطباً بشر: "يسمع الأصوات بزعمك أنه يبلغه الصوت ولا يفهمه كما يبلغ الجبال التي ليس لها أسماع ولا تفقه، ويعرف الألوان بالترائي والمشاهدة لا أن له سمعاً يسمع به فيفقه ولاله بصر يبصر به فيراه ويعرفه، كما يقال للدور والقصور ترى بعضها بعضاً أي تترأى وليست لها أبصار، والجبال ينظر بعضها إلى بعض بلا بصر، فكما يقال: ذهب فلان بين سمع الأرض وبصرها، من غير أن يكون للأرض سمع ولا بصر هو السمع والبصر" (١).

ثم شرع الإمام الدارمي يوضح ما يترتب على هذا القول من أمور باطلة والتي منها:-

- ١- وصف بشر ربه بما وصف الله به الأصنام، فقال له مانصه "وصفت ربك بما وصف الله به الأصنام كما قال ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (٢)، وكما قال للذين يدعون من دونه ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾ (٣) ولو كان معنى السمع والبصر إدراك الأصوات وتراءى الأجسام لكان كذلك تدرك الأصنام كما يدرك الله في دعواكم ولكن ما وصفت أيها المريسي صفة الأصنام لصفة الله، فإلى هذا المعنى تقصد في سمع الله وبصره" (٤).

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٠٣.

(٢) سورة الأعراف: ١٩٨.

(٣) سورة فاطر: ١٤.

(٤) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٠٣.



٢- أكد بشر بكلامه هذا كفره بصفات الله حين شبه الله بالأعمى الذي لا يبصر ولا يرى^(١).

٣- إن هذا التشبيه من بشر لامفر له منه؛ لأنه أحد لوازم تأويل السمع والبصر بالعلم، قال ابن بطال^(٢) تعليقاً على ما أورده من أحاديث في باب ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٣) قال : غرض البخاري في هذا الباب الرد على من قال إن معنى "سميع، بصير" : عليم ، قال: ويلزم من قال ذلك أن يسويه بالأعمى الذي يعلم أن السماء خضراء ولا يراها، والأصم الذي يعلم أن في الناس أصواتاً ولا يسمعها، ولا شك أن من سمع وأبصر أدخل في صفة الكمال ممن انفرد بأحدهما دون الآخر^(٤).

٤- أشار بشر إلى جهله باللغة واستعمالاتها والتي وضحها الإمام الدارمي حين قال: "لا يقال لشيء إنه سميع بصير إلا لمن هو من ذوي الأسماع والأبصار، وقد يقال في مجاز الكلام، الجبال والقصور تترأى وتسمع، على معنى أنها تقابل بعضها بعضاً، وتبلغها الأصوات ولا تفقه، ولا يقال: جبل سميع بصير، وقصر سميع بصير؛ لأن سميع مستحيل ذلك إلا لمن يسمع بسمع، ويبصر ببصر، فإن أنكر أصحاب المريسي ما قلنا فليسموا شيئاً ليس من ذوي الأسماع والأبصار أجازت العرب أن يقولوا فيه هو سميع بصير فإنهم لا يأتون بشيء يجوز أن يقال له ذلك"^(٥)، وهذا هو الجهل من بشر فمعرفة الناس بأنه لا يستقيم في كلام

(١) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، النشار، ص ٤٠٠.

(٢) سبقت ترجمته، ص ٣٠٤.

(٣) سورة النساء : ٥٨ .

(٤) انظر: فتح الباري ، ابن حجر، ٢٧٣/١٣.

(٥) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، النشار، ص ٤٠٨.



العرب أن يقال لشيء هو سميع بصير، إلا وذلك الشيء موصوف بالسمع والبصر من ذوي الأعين والأسماع والأبصار، والأعمى من ذوي الأعين، وإن كان قد حجب بصره.

فقال مخاطباً بشر "فإن كنت تنكر ما قلنا فسم شيئاً من الأشياء التي ليست لها أسماع وأبصار: هل يجوز أن يقال هو سميع بصير؟ ونحن نقول: الله سميع بصير، ثم نفيت عنه السمع والبصر اللذين هما السمع والبصر، ونفيت عنه العين، وكما يستحيل هذا في الأشياء التي ليست لها أسماع وأبصار فهو في الله السميع البصير أشد استحالة" (١).

(١) المصدر السابق، ص ٤٠٠.



رابعاً : الرد على دعواه أن من وصف الله بالسمع والبصر وميز بينهما فقد نسبته إلى العجز:

يرى الإمام الدارمي أن مثل هذا الكلام بعيد جداً، بل هو مغالطة تحمل في طياتها الجهل فيقول - رحمه الله - وهو يرد على بشر رداً مباشراً : "وادعيت أنا إن قلنا: إن الله يسمع بسمع، ويبصر ببصر، فقد ادعينا أن بعضه عاجز وبعضه قوى، وبعضه تام، وبعضه ناقص، وبعضه مضطر.

فإن قلنا : أيها المريسي لايجوز هذا القياس في صفة كلب من الكلاب، فكيف في صفة رب العالمين؟ بل حرام على السائل أن يسأل عن مثل هذا، وحرام على المجيب فيه، والعجب من قائله، كيف لم يخسف الله به، غير أن الله حلیم ذو أناة وحلم عمن قال ﴿اللَّهُ تَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^(١) وعمن قال ﴿اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾^(٢)، وعمن قال ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾^(٣) وعمن قال ﴿يُدُّ اللَّهُ مَغْلُولَةَ﴾^(٤) وكذلك حلم على هذا المريسي إذ لم يخسف به، ولم يعجزه هرباً.

ويلك أيها المريسي، إنا لاندعى فيه هذه الخرافات التي احتججت بها مما ليس لمثلها جواب ونجمله أن نلفظ في صفاته بهذه الخرافات"^(٥).

ويقول الإمام الدارمي في موضع آخر "وأما دعواك: إن من وصف الله بالسمع الذي هو السمع والبصر الذي هو البصر، وميز بينهما فقد نسبته إلى العجز، فما ظننا

(١) سورة المائدة : ٧٣.

(٢) سورة البقرة : ١١٦، يونس : ٦٨، الكهف : ٤ ، مريم : ٨٨.

(٣) سورة النازعات : ٢٤.

(٤) سورة المائدة : ٦٤ .

(٥) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار،



أيها المريسي أنه يشك أحد من ولد آدم أن العاجز الضعيف المضطر المحتاج الذي لاسمع له ولابصر حتى ادعيت أنت على جهل منك مايدعوك إلى ذكر العجز والقوة وماأشبههما من خرافاتك صفة بما وصف به نفسه، فإنه أعلم بنفسه إنه القوي المتين، الغني بجميع صفاته وعلى كل حال، وهو بجميع ذلك إله واحد لا شريك له، المتعالى عما نسبته إليه، قاتلك الله ماأكفرك به^(١).

وعليه : فالأمر كسابقه حيث يتهم بشر السلف بتهمة التي قد تلبث بها؛ لأنه هو الذي يصف الله سبحانه بالعجز، وهذا لازم قوله، لأن من المعروف لمن يملك أقل حجة أن العاجز هو من لاسمع له ولابصر، وهذه واحدة.

والثانية : تؤكد عجز بشر واضطراب فهمه، لأنه ظن أن الصفة لا بد أن تقتصر على الجزء الذي قامت به تلك الصفة فقال: إنه يلزم من ثبوت السمع والبصر، أن يكون بعضه سمعاً وبعضه غير سميع، وبعضه بصيراً وبعضه غير بصير وليس هذا بلازم، بل إن أدنى الحيوانات مما يتصف بالسمع والبصر، لا يقال في حقه أن بعضه يسمع ويبصر وبعضه عاجز عن السمع والبصر فإذا كان هذا لا يتصور في مخلوق فكيف يفهم في حق الخالق سبحانه .

وأما الثالثة : إن المطلوب هو أن نثبت لله سمعاً وبصراً حقيقيين كما أخبرنا سبحانه، من غير أن نعرف كيف ذلك؟ والذي يخوض فيه بشر هو حول كيفيتهما وهذا لايجوز.

(١) المصدر السابق ص ٤٠٤.



خامساً : الرد على ادعائه أن السلف مشبهة حين قضاوا على الله بالمعنى الذي وجدوه في أنفسهم مستشهداً بحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قرأ ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ ^(١) فوضع إبهامه على أذنه والنبي يليها على عينه، ورتب على ذلك قوله عن أهل الحديث : إنهم أثبتوا له بصراً بعين كعين وسمعاً بسمع جارحة مركبة ^(٢) .

والحقيقة أن الأمر لم يقف عند المريسي وحده بل تبعه في هذه التهمة كثير من علماء الكلام والذين يعتبرون، إثبات الصفات لله تعالى على مقتضى ظواهر النصوص تشبيهاً، ويسمون أئمة الحديث الذين يثبتون الصفات لله تعالى حسب مقتضى نصوص الكتاب والسنة - مشبهة ومجسمة - ومن هؤلاء صاحب الملل والنحل حين قال "ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف، فقالوا لا بد من اجرائها على ظاهرها، فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف" ^(٣) .

وقال به ابن خلدون ^(٤) : "إن جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون، والمتأخرون من الحنابلة ارتكبوا محل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله

(١) سورة النساء : ٥٨ .

(٢) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، للنشار، ص ٥١٠ .

(٣) الشهرستاني ، ٩٣/١ .

(٤) هو عبدالرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون أبوزيد، ولي الدين الحضرمي الأشبيلي، أصله من اشبيله ومولده ومنشأه بتونس، وكان فيلسوفاً، مؤرخاً، عالم اجتماعي وبجائه، تنقل في

البلدان، وتوفي بالقاهرة، سنة ٨٠٨هـ .

(انظر: الأعلام، الزركلي، ٣/٣٣٠، دائرة المعارف الإسلامية، ١/١٥٢، العبر، ابن الجوزي، ٣٧٩/٧) .



تعالى بجهولة الكيفية فيقولون في " استوى على العرش " ثبت له استواء بحسب مدلول اللفظ فراراً من تعطيله، ولانقول بكيفيته فراراً من القول بالتشبيه الذي تنفيه آيات السلوب من قوله ﴿ليس كمثله شيء﴾، سبحانه الله عما يصفون، تعالى الله عما يقول الظالمون، لم يلد ولم يولد، ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا من باب التشبيه في قولهم بإثبات الاستواء، والاستواء عند أهل اللغة، إنما موضوعه الاستقرار والتمكن، وهو جسماني وأما التعطيل الذي يشنعون بإلزامه وهو تعطيل اللفظ فلا محذور فيه وإنما المحذور تعطيل الإله^(١).

ويقول الأستاذ على مصطفى الغرابي : " يرجع أصل المشبهه إلى طائفتين: طائفة الروافض من الشيعة، وطائفة الحشوية من أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التي تشعر بالتشبيه "^(٢).

وقد لخص شيخ الإسلام القضية حين قال : ومعلوم أن كل من نفى شيئاً من الصفات سمي المثبت لها مشبهاً، فمن نفى الأسماء من الملاحدة الفلاسفة، والقرامطة وغيرهم يجعل من سمي الله تعالى عليمًا، وقديرًا، وحياً ونحو ذلك مشبهاً، وكذلك من نفى الأحكام يسمي من يقول إن الله يعلم ويقدر ويسمع ويصير مشبهاً، ومن نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم يسمون من يقول أن الله علماً، وقدره، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله تعالى يرى في الآخرة مشبهاً، وهم من أكثر الطوائف لهجاً بهذا الاسم، وذن أصحابه، ولهذا كان السلف إذا رأوا الرجل يكثر من ذم المشبهة عرفوا أنه جهمي معطل^(٣).

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٣٤-٤٣٥.

(٢) تاريخ الفرق الإسلامية، ص ٣٠١.

(٣) انظر: تليس الجهمية، ١/١٠٤-١٠٥.



وأصل الشبهة نابعة عندهم من اعتقادهم أن التشابه في الأسماء يفضي إلى التشابه في الذوات، يقول الدارمي: "وقد يجوز أن يدعى البشر ببعض هذه الأسماء، وإن كانت مخالفة لصفاتهم، فالأسماء فيها متفقة والتشبيه والكيفية مفترقة؟ كما يقال ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء، يعني في الشبه والطعم والذوق، والمنظر واللون، فإذا كان كذلك فالله أبعد من التشبيه وأبعده" (١)، وقال: "إن التسمية من التشبيه بعيدة إذا لزم الاشتراك في الأسماء ما يلزم الاتحاد في الذوات المحدثه والذات القديمة فيما تقدم انتفى القياس" (٢).

والرد على هذه الدعوى يتلخص في الآتي :

أولاً: إن هذا الذي يقال عنه تشبيه هو مذهب السلف وجمهور المحدثين ومن بعدهم من الخلف، والقائم على وصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم بلاكيف فالله سبحانه هو أخبر عن نفسه أنه يسمع بسمع ويبصر ببصر واتصلت بذلك عن رسول الله ﷺ الأخبار، وهذا هو نفس مذهب السلف.

يقول الإمام الدارمي راداً على بشر " كيف استجزت أن تسمي أهل السنة وأهل المعرفة بصفات الله مشبهه، إذا وصفوا الله بما وصف به نفسه في كلامه بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم بلا تكيف" (٣).

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، للنشار، ص ٤٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٠١.

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، للنشار، ص ٤٠٠.



وقال في موضع آخر "إنما دعواك علينا أنا قضينا عليه بالمعنى الذي وجدناه في أنفسنا، فهذا لا يقضي به إلا من هو ضال مثلك، غير أن الله -تبارك وتعالى اسمه- أخبر عن نفسه أنه يسمع بسمع ويبصر ببصر، واتصلت بذلك عن رسول الله ﷺ أخبار متصلة فإن حرمك الله معرفتها فما ذنبنا؟" (١).

ثانياً: إن ما يقول به بشر ومن لف لفه هو التشبيه، وعليهم يطلق لفظ المشبهة، حين يعطلونه سبحانه عن الصفات ويصفونه بالنقص والعجز.

يقول الدارمي مخاطباً بشر: "إنك أيها المريسي في الوقت الذي تقول فيه إنه لا يحل لأحد أن يتوهم في صفات الله بما يعرف معناه في نفسه، تنسب الله إلى العجز في سمعه وبصره على المعنى الذي تعرفه من نفسك، ثم قلت: فكما أنك بأحدهما مضطر إلى الآخر، كذلك الله - فيما ادعيت علينا، مضطر إلى الآخر، فشبهت الله في مذهبك بالإنسان المخدج المنقوص.

أو لم تسمع أيها المريسي قول الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وكما أنه ليس كمثله شيء فليس كسمعه سمع ولا كبصره بصر ولا لهما عند الخلق قياس ولا مثال، ولا تشبيه، فكيف تقيسهما أنت بشبه ما تعرف في نفسك وقد عبته على غيرك" (٢).

ويقول في موضع آخر "أنت من شبهت إلهك في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، وتوهمت في معبودك ماتوهمت في الأعمى والأقطع، فمعبودك في دعواك مخدج منقوص، أعمى لا يبصر له، وأبكم لا كلام له، وأجزم لا يدان له، ومقعد لا حراك به، وليس هذه بصفة إله المصلين، أفأنت أوحش مذهباً في

(١) المصدر السابق، ص ٤٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٠٠.



تشبيهك إلهك بهؤلاء العميان والمقطوعين أم هؤلاء الذين تسميهم مشبهة، إذ وصفوه بما وصف به نفسه بلا تشبيه، فلولا أنها كلمة هي محنة الجهمية التي بها ينبذون المؤمنين ماسميت مشبهاً غيرك، لسماجة ماشبهت ومثلت ويلك، إنما نصفه بالأسماء لا بالتكليف ولا بالتشبيه كما يقال : إنه ملك كريم عليم حكيم، حلیم رحيم، لطيف مؤمن، عزيز جبار متكبر" (١).

ثالثاً: لو كان وصف الله بما أمر تشبيهه، فالله أول المشبهين نفسه وكذا رسوله، يقول الدارمي: "فإن كنا مشبهة عندك إذوحدنا الله إلهاً واحداً بصفات أخذناها عنه من كتابه، فوصفناه بما وصف به نفسه في كتابه، فالله في دعواكم أول المشبهين نفسه ثم رسوله الذي أنبأنا ذلك عنه، فلا تظلموا أنفسكم ولا تكابروا العلم إذ جهلتموه" (٢).

رابعاً: أما مادعاه في حديث أبي هريرة السابق: فالرد عليه: أن الإشارة إلى الأذن والعين تحقيق للسمع والبصر، وأن الله سبحانه يبصر المرئيات ببصره، ويسمع المسموعات بسمعه، وليس في هذا إثبات للجارحة (٣).

والأمر كما قال الإمام الدارمي مخاطباً بشر: "أما دعواك عليهم أنهم ثبتوا له سمعاً وبصراً فقد صدقت".

وأما دعواك أنهم يقولون جارحة مركبة، فهذا كفر لا يقوله أحد من المصلين ولكننا ثبت له السمع والبصر والعين بلا تكليف، كما أثبتته لنفسه فيما أنزل من

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٤٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥١.

(٣) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، ص ٧٣، مشكل الحديث وبيان، ابن فورك، تحقيق: موسى محمد علي، المكتبة العصرية، بيروت، ص ١٠٨.



كتابه، واثبت له الرسول، وهذا الذي تكرره مرة بعد مرة جارحة وعضو ومأشبهه، حشو وخرافات، وتشنيع لا يقوله أحد من العالمين وقدرونا روايات السمع والبصر والعين بأسانيدھا وألفاظھا عن رسول الله ﷺ فنقول كما قال ونعني بها كما عني، والتكليف عنا مرفوع، وذكر الجوارح والأعضاء تكلف منك وتشنيع" (١).

وبيت القصيد " أنه يجوز أن يدعى البشر ببعض هذه الأسماء وإن كانت مخالفة لصفاتھم فالأسماء فيها متفقة ، والتشبيه والكيفية مفترقة كما يقال : ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء، يعني في الشبه والطعم - فإذا كان كذلك فالله أبعد من التشبيه وأبعد" (٢).

وأخيراً : يثبت أهل السنة والجماعة لله سبحانه السمع والبصر، وهما عندهم صفتان قائمتان بذات الله تعالى، متصفاً بهما أزلاً وأبداً، وسائر صفات الكمال (٣).

كما يقررون أن سمعه وبصره ليس هو مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات (٤)، فالسمع والبصر صفتان زائدتان على العلم وسائر الصفات الأخرى وهو قول أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة وأهل الحديث والفقہ (٥)، فهو سبحانه سميع بسمع، وبصير ببصر، مما يؤكد المذهب الصحيح من أن أسماء الله تعالى ليست أعلاماً جامدة فكل إسم مشتق من صفة.

-
- (١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، للنشر، ص ٥١٠.
 - (٢) المصدر السابق، ص ٤١٠.
 - (٣) انظر: جامع الرسائل، لابن تيميه، المجموعة الثانية، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، القاهرة، طبعة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م، ص ١٨.
 - (٤) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيميه، ص ٧٣.
 - (٥) المصدر السابق نفسه، ص ٧٣، وانظر: أصول الدين، البغدادى، ص ٩٦-٩٨، نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص ٣٤١، ٣٤٥، ٣٤٦.

المبحث الرابع

رأيه في صفة الكلام

وفيه مطالب :

المطلب الأول : رأي المريسي في صفة الكلام وقضية

خلق القرآن، أصله، سيره، الرد عليه ..

المطلب الثاني: أصل الفكرة .

المطلب الثالث: سير الفكرة من بعده

المطلب الرابع : الرد عليه وموقف علماء السلف من القضية

المطلب الخامس: رأي السلف في صفة الكلام

**تمهيد :**

كان لبشر المريسي دوراً هاماً في إظهار هذه المقالة، يفرض اسمه، ويبرز دوره لكل من أراد أن يؤصل ويؤرخ للفكرة، وإذا أردنا أن نعود بالقصة إلى بداياتها والتي حاول الإمام الدارمي أن يؤرخ لها، متفرداً بأن صاحب المقالة الأول هو الوليد بن المغيرة، الذي قال: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾^(١) مروراً بالجعد بن درهم وقوفاً عند الجهم بن صفوان، الذي تبناها وأشاعها في حينه، ثم لم تلبث أن اختفت بموت الجهم ليبت فيها بشر روح الحياة؛ لأن اختيار بشر وتبنيه للمقالة، بعث لها، فالمقالة ميتة مادامت تعيش في أجواء من الخوف، فإذا به يصلها بالناس، بل إلى بيت الحاكم، يزرعها في قصره؛ لتدب فيها الحياة، وتهيأ لها البروز .

وبشر بعد أن تبنى المقالة لم يأت فيها بجديد، بل كان فيها جهمياً من فرع رأسه إلى أخمص قدميه، غير أنه أطل على الفكرة من باب (كلام الله)، عرف كيف يفرضها مقتحماً بها عالم الفكر دفعة واحدة بعد أن كانت تصارع العزلة.

وكنت أظن أن الإمام الدارمي قد بلغ فصل الخطاب حين يتحدث عن سؤال طرح نفسه حول الظروف التي ساهمت في بعث المسألة والتقول فيها!!

إلا أنني لأحسبه قد وصل فيها إلى رأي حاسم حين أغفل دور المأمون في القضية بتبنيه للفكرة، وليس أدل على ذلك من ضمورها بعد المأمون بقليل!!

لقد استوقفته مقولة: قلة الفقهاء، وقبض العلماء والجهل من الرعاع، لكن تبقى تلك اللفتة من لفتات الحماسة للمقالة من صاحب السلطة حين غالى في تثبيت قيمة

(١) سورة المدثر: ٢٥.



المقالة فجعلها المزية التي هتف بشر من خلالها للمأمون، وهو في الواقع يهتف للصورة الفكرية من خلال مرآة سلطته، ومامن شك أن هذه براعة تحسب لبشر أن يستطيع سرقة تأييد المأمون، في الوقت الذي لا تنفعل فيه نفس بشر بما تنفعل به نفس المأمون، يؤكد ذلك المجاملة الخاصة من قبل المأمون لبشر والتي أسبغها عليه من خلال المناظرة بينه وبين الكناني كما مر معنا سابقاً.

على أن الإمام الدارمي، يعود ليضع الأمر في نصابه إلى حد كبير حين يقول: "لم تزل للجهمية سنوات يركبون فيها أهل السنة والجماعة بقوة ابن أبي دؤاد المحاد لله ولرسوله؛ حتى استخلف المتوكل رحمه الله، فطمس الله به آثارهم، وقمع به أنصارهم؛ حتى استقام أكثر الناس على السنة الأولى، والمنهاج الأول"^(١).

ولعل المطلب الثاني من المبحث القادم يتم مابدأناه هنا !!

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٦٦.



المطلب الأول : وفيه مسألتان :

المسألة الأولى : رأي بشر في صفة الكلام :

في الحقيقة، هناك صعوبة منشؤها التصور، فقد نفى المريسي أن يكون الله متكلماً حقيقة، فالكلام لا يقوم به تعالى، وإنما هو مجعول محدث، خلقه في غيره .

قال الدارمي : "زعم المريسي أنه مجعول - أي كلام الله - ، وكل مجعول مخلوق" (١).

وإذا لم يكن الله متكلماً حقيقة، ولا يقدر على الكلام، ولم تكن نسبة الكلام إليه نسبة حقيقية، تكون نسبته إليه كما في إضافة المخلوق إليه، كبيت الله وروح الله، وناقة الله، وخلق الله.

وهذا مانقله عنه تلميذه المعارض كما ذكره الدارمي - رحمه الله - حين قال: "وادعى المعارض أيضاً: أن بعض علمائه وزعمائه قال: إن كلام الله مضاف إليه كما أضيف إليه روح الله وبيت الله، وخلق الله" (٢)، فالله عنده يسمى متكلماً كتسمية الجبال والشجر والطير وهي لا تقدر على الكلام، فإذا سميت متكلمة فهي تسمية مجازية.

قال الدارمي مخاطباً المعارض الناقل عن بشر: "ثم تقلدت أيها المعارض أفحش حجج الجهمية في نفي الكلام عن الله تعالى، لما أن الله قد نسب الكلام إلى الجبال والشجر والشمس والقمر التي لا تقدر على الكلام ولا لها أسماع ولا أبصار ... قال

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار، ص ٤٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٧١.



- أي المعارض - يجوز عندنا في المجاز أن ينسب الكلام إلى الله من غير أن يقدر الله على الكلام^(١).

وكما أنكر المريسي أن يكون الله متكلماً حقيقة، أنكر أن يكون الله خلق الخلق بقوله ﴿كُنْ﴾ بل خلقهم من غير أن يقول لشيء ﴿كُنْ﴾ فمعنى خلقهم بكن تكوينهم على ما أراد دون أن يكون منه هذا اللفظ ﴿كُنْ﴾ حقيقة.

قال الدارمي : " وأعجب من ذلك قولك أيها المعارض - سألت المريسي عن قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢) فقال بشر: كونه كما شاء بغير كن ... ثم ادعيت أن بشراً قال: معناه أن يكونه حتى يكون أي من غير قول، يقول له ﴿كُنْ﴾ ولكن يكونه على ما أراد^(٣).

ولانستطيع أن ننهي المسألة هنا، فهناك قضية تلح، وتنطلق من جملة التقارير التي حركت الأفكار حول مقولة " القول بخلق القرآن " وهي جوهر الكلام الذي أثير، فأفرز تلك الخلافات الطويلة والقديمة الحديثة حول القرآن الكريم، ومن هنا تأتي المسألة الثانية.

(١) المصدر السابق ، ص ٤٧٧-٤٧٨ .

(٢) سورة النحل : ٤٠ .

(٣) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشار،



المسألة الثانية : مسألة القول بخلق القرآن:

من منطلق قوله السابق وزعمه أن كلام الله مجعول، وكل مجعول مخلوق^(١) فالقرآن عنده مخلوق، وقد كان هذا الرأي واضحاً مؤكداً من خلال مناظرته مع الكناني في مجلس المأمون، وبما أثبتته عليه الإمام الدارمي، والفكرة عنده موكولة بحجج كثيرة تحاول تأكيدها والتي على رأسها:

١- قوله تعالى ﴿حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾^(٣).

وقد كان هذا الدليل رأس حجج المريسي وأصحابه وأوثقها في نفسه حيث تأول الآية زاعماً أنه لا يقال لشيء (جعلناه) إلا وذلك الشيء مخلوق، فقال مخاطباً الكناني "قد خطبت وتكلمت وهذيت وتركتك حتى تفرغ مما ادعيت (من إبطال خلق القرآن) بنص التنزيل، ومعنا من كتاب الله آية لايتها لك معارضتها ولادفعها، ولا التشبيه فيها، ولا الخطب عليها، كما فعلت في غيرها، وإنما أخرتها؛ ليكون انقضاء المجلس عليها وسفك دمك بها"^(٤).

وفي الوقت الذي زعم فيه المريسي أن القرآن مجعول، وكل مجعول مخلوق، خالفه تلميذه المعارض في اللفظ وقال: إن القرآن مفعول وكل مفعول مخلوق، والأمر كما قال الدارمي مخاطباً لهما: "وأنتما وإن اختلفت منكما الألفاظ فإن المعنى فيه منكما متفق"^(٥).

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٤٧٩.

(٢) سورة الزخرف: ١-٣.

(٣) سورة الشورى: ٥٢.

(٤) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، الكناني، تحقيق: د. الفقيهي، ص ٥٩.

(٥) نقض الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، للنشار، ص ٤٧٩، ٤٥١-٤٥٢.



ثم يؤكد بشر: "وهل في الخليقة أحد يشك في هذا أو يخالف علي فيه أن معنى جعلناه خلقناه" (١).

وقال في موضع آخر مؤكداً على أن جعل بمعنى خلق: "نعم هو حرف محكم لا يحتمل معنى غير الخلق، وما بين جعل وخلق فرق عندي ولا عند غيري من سائر الناس، ولا عند أحد من العرب، ولا من العجم، ولا يتعارفون الناس ولا يعقلون غير هذا في كلامهم ولغاتهم سواء عندهم قالوا: خلق أو جعل ... وفي سائر القرآن من ذلك، وفي سائر الكلام والأخبار والأشعار... هكذا قلت، وهكذا أقول أبداً" (٢).

٢ - قوله تعالى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (٣) فقال المريسي: إن قلت القرآن لا شيء كفرتم، وإن قلت أن القرآن شيء فهو داخل في الآية.

يؤكد ذلك وهو يخاطب الكناني يحاجه على أن القرآن مخلوق: "تقول القرآن شيء أم غير شيء، فإن قلت أنه شيء أقررت أنه مخلوق، إذ كانت الأشياء مخلوقة بنص التنزيل، وإن قلت إنه ليس بشيء فقد كفرت؛ لأنك تزعم أنه حجة على خلقه، وإن حجة الله ليس بشيء" (٤).

وقال في موضع آخر: إن الله عز وجل قال بنص التنزيل: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (٥)، وهذه لفظة لم تدع شيئاً إلا أدخلته في الخلق ولا يخرج عنها شيء

(١) الحيدة والاعتذار، الكناني، ص ٦٠.

(٢) المصدر السابق ص ٦١-٦٢.

(٣) سورة الفرقان: ٢.

(٤) الحيدة، الكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٣٣.

(٥) سورة الأنعام: ١٠٢.



ينسب إلى الشيء؛ لأنها لفظة استقصت الأشياء وأتت عليها، مما ذكر الله تعالى ،
ومما لم يذكرها، فصار القرآن مخلوقاً بنص التنزيل، بلا تأويل ولا تفسير^(١).

والخلاصة :

أولاً : أن بشراً ينفي أن يكون الله متكلماً حقيقة.

ثانياً : أن نسبة الكلام إلى الله نسبة مجازية كنسبة الكلام إلى الجبال والشجر.

ثالثاً : وقد ترتب على ذلك إنكاره أن يكون الله قد خلق الخلق بقوله ﴿كن﴾.

رابعاً : كما ترتب عليه أن القرآن مخلوق بنص الآيات كما يزعم، فكلامه مجعول
وكل مجعول مخلوق.

(١) الحيدة، الكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٤٣.



المطلب الثاني: أصل المقالة !!

ونحن نتتبع مصادر هذه القضية من أصولها، نجدها تتمحور في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

كان فيها الجعد بن درهم، والذي تجمع المصادر على أنه أول من أظهر في الإسلام القول بخلق القرآن، قال ابن نباته^(١) وابن كثير وغيرهما: "وهو - أي الجعد، أول من تكلم بخلق القرآن من أمه محمد بدمشق"^(٢)، وكان ذلك في خلافة هشام بن عبد الملك، مما اضطر أمير العراق على قتله بأمر من الخليفة بسبب هذه المقالة، يقول صاحب الكامل في التاريخ: "قيل إن الجعد بن درهم أظهر مقالته بخلق القرآن أيام هشام بن عبد الملك فأخذه هشام وأرسله إلى خالد القسري، وهو أمير العراق - وأمره بقتله.. فلما صلى العيد يوم الأضحى قال في آخر خطبته: انصرفوا وضحوا يقبل الله منكم فإنني أريد أن أضحى اليوم بالجعد بن درهم فإنه يقول ما كلف الله موسى ولا اتخذ إبراهيم خليلاً، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً، ثم نزل فذبحه"^(٣).

(١) هو محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الجذامي الفارقي المصري، أبوبكر جمال الدين، ابن نباته، شاعر عصره وأحد الكتاب المترسلين العلماء بالأدب، مولده ووفاته بالقاهرة سنة ٧٦٨هـ.

(انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٣٢٢/١٤. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر. دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م، ٢١٦/٤. النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ٩٠/١١).

(٢) انظر: سرح العيون، ص ٣٩٣، البداية والنهاية، ٣٥٠/٩.

(٣) ابن الأثير، ٢٥٥/٤، وانظر: خلق أفعال العباد، البخاري، ص ٧. الرد على الجهمية، الدارمي، ص ١٦٩. ميزان الاعتدال، الذهبي، ٣٩٩/١. البداية والنهاية، ابن كثير، ٣٥٠/٩.



المرحلة الثانية :

وكان فيها استجابة لذلك المؤثر في صورة الجهم بن صفوان متكيفاً بعوامل كثيرة، منها التقاؤه بالجعد والتأثر بمقالته وإظهارها والدفاع عنها، قال البخاري: "قال قتيبة: بلغني أن جهماً كان يأخذ الكلام من الجعد بن درهم" (١)، والجهم قد نفى أن الله يتكلم أو ينادي أحداً أو يناجيه (٢) وبالتالي فليس له كلام (٣)، بل كلامه غيره، وهو مخلوق حادث (٤).

والجهمية تارة يصرحون بنفي أن يكون الله متكلماً حقيقة (٥)، وتارة يقرون باللفظ، فيقول الجهم: لا أكذب بلفظ القرآن كقوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (٦) بل أقر بأن اللفظ حق، لكن أنفي معناه وحقيقته (٧). وهكذا فقد أنكر جهم أن يكون الله تعالى قد كلم موسى تكليماً حقيقة (٨) ويقرنه الجهمية بأنه خلق كلاماً في غيره، وقد أوضح ابن تيمية رأيهم حين قال "... والجهمية تارة يوضحون بحقيقة القول فيقولون: إن الله لم يكلم موسى تكليماً ولا يتكلم، وتارة لا يظهرون هذا اللفظ لما فيه من الشناعة والمخالفة لدين الإسلام واليهود

-
- (١) خلق أفعال العباد، وانظر: الرد على الجهمية والزنادقة، أحمد بن حنبل، ضمن عقائد السلف، ص ٦٣، الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢٩٣/٤.
- (٢) انظر: مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيمية، ١٢٦/١، مجموع الفتاوى، له، ١١٩/١٢.
- (٣) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة، أحمد بن حنبل، ضمن عقائد السلف، ص ١٩.
- (٤) انظر: التنبيه والرد، الملطي، ص ٩٧، ١٣١.
- (٥) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ١٨٢.
- (٦) سورة النساء: ١٦٤.
- (٧) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٥٠٢/١٢.
- (٨) انظر: التنبيه والرد، الملطي، ص ١٣١.



والنصارى فيقرون باللفظ ولكن يقرنونه بأنه خلق في غيره كلاماً^(١) فالله متكلم بمعنى خالق للكلام.

المرحلة الثالثة:

يمثلها بشر المريسي الذي تقلد المقالة منذ شبابه، يقول الدارمي: "وقد عرف مذهب بشر أنه اضطلم هذا الرأي في أول دهره، وليس برأي استحدثه حديثاً"^(٢)، إلا أنه كان يدعو لها في الخفاء، بعد أن تبناها وكان يناظر عليها فأوذي من أجلها في خلافة هارون الرشيد بل أقسم أن يقتله، فقال: "بلغني أن بشر بن غياث يقول: القرآن مخلوق، والله علي إن أظفرتني به؛ لأقتلنه قتلة ماقتلتها أحداً"^(٣)، وقال ابن الجوزي: "فكان بشر متوارياً أيام هارون نحواً من عشرين سنة حتى مات هارون، فظهر ودعا إلى الضلالة وكان من المحنة ماكان"^(٤) على أن غلبة بشر كانت لأسباب أكبر من الرجل، كانت غلبة اتجاه على اتجاه.

"فقد كان القانون محفوظاً في زمن الرشيد، فلما توفي الرشيد كان الأمر كذلك في زمن الأمين، فلما تولى المأمون خالطه قوم من المعتزلة فحسنوا له القول بخلق القرآن، وكان يتردد في حمل الناس على ذلك، ويراقب بقايا الأسياف، ثم قوي عزمه على ذلك فحمل الناس عليه"^(٥).

-
- (١) الفتاوى، ١٢/٥٠٣-٥٠٤.
 - (٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف، النشر، ص ٥٠٥.
 - (٣) ميزان الاعتدال، الذهبي، ١/٣٢٢.
 - (٤) مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، ص ٣٠٨.
 - (٥) مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، ص ٣٠٨-٣٠٩.



وسواء عُدَّ بشر في هذه المرحلة جهمياً، أو كان أحد رجالات المعتزلة، المهم في الأمر أن الفكرة ارتبطت بالمعتزلة في زمن المأمون خاصة، ويعتبر ابن الجوزي بشراً من رجالاتها، فيقول: "... لم يزل الناس على قانون السلف وقولهم إن القرآن كلام الله غير مخلوق، حتى نبغت المعتزلة فقالت بخلق القرآن وكانت تستر ذلك" (١).

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، ماهو دور بشر في كل هذه الأحداث؟. والجواب : أن قضية خلق القرآن، والكلام حول كلام الله وأنه مخلوق ما اتسعت وأخذت هذا الحجم، إلا في عهد المأمون من وراء البطانة التي كانت حوله وكان بشر أحدهم.

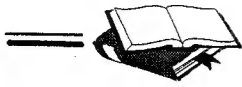
هذه القضية ليست جديدة، فقد أثرت قبل ذلك كما رأينا، لكنها اشتهرت بعد ذلك وكان أحد مَنْ أَشْهَرَهَا بشر، وإن كان هذا جانب من القضية لا كل جوانبها.

فقد حسنَ الفكرة للمأمون ابن أبي دؤاد الذي نشأ في العلم وتضلع بعلم الكلام متأثراً ببشر المريسي - مستغلاً مكانته عند المأمون، يقول صاحب الكامل عن ابن أبي دؤاد: "وكان داعية إلى القول بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة، وأخذ ذلك عن بشر المريسي.." (٢).

ويقول صاحب الطبقات عنه: "... وكان معظماً عند المأمون أمير المؤمنين.. فـدس ابن أبي دؤاد له القول بخلق القرآن، وحسنه عنده وصيره يعتقد حَقاً

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٨.

(٢) ابن الأثير، ٦/١٢١.



مبيناً إلى أن أجمع رأيه في سنة ٢١٨ إلى الدعاء إليه..^(١) وكان من أمر المحنة ما كان.

ويقول الكناني "اتصل بي، وأنا بمكة ماقد أظهره بشر بن غياث المريسي ببغداد من القول بخلق القرآن، ودعائه الناس إلى موافقته على قوله ومذهبه وتشبيهه على أمير المؤمنين المأمون..."^(٢).

وهذا يجعلنا نعيد تأريخ الفكرة على أساس جديد لقيمة الدور الذي لعبه بشر بوصفه مرحلة هامة في انعاشها والدعوة لها، وإن كان هذا الكلام لا يمضي على إطلاقه، وفي نفس الوقت لا معنى لأن ينكر أحد هذا الدور بوصفه حالاً وقع، ولدينا من النصوص السابقة ما نستطيع الارتكان إليه .

وعليه : فإذا عمدنا إلى البحث في أسس المقالة من حيث منطلقاتها النظرية وتشكلاتها العقلية، نجد أن أول من عبر عن هذه الأزمة هو بيان بن سمعان التميمي والذي أخذها عن طالوت، الذي استمد أصولها من لييد بن أعصم اليهودي^(٣)، ثم أثارها ودافع عنها الجعد بن درهم، فأفرزت ماأفرزته من أن الله لم يكلم موسى حقيقة.

ثم تلقفها عن الجعد، الجهم بن صفوان محاولاً صبغها بصورة شرعية، حين نزه الله عن الصفات بزعمه، فنفى صفة الكلام عن الله؛ لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة،

(١) طبقات الشافعية ، السبكي، ٣٧/٢-٣٨.

(٢) الحيدة والاعتذار، الكناني، تحقيق: الفقيهي، ص ٢١.

(٣) انظر: سرح العيون، جمال الدين بن نباتة المصري، تحقيق: أحمد أبو الفضل إبراهيم، ص ٦٨، الكامل، ابن الأثير، ٢٦/٧، تاريخ الإسلام، الذهبي، ٢٣٩/٢.



والجوارح منفية عنه تعالى^(١)، وبالتالي فالله لا يكون متكلماً حقيقة^(٢)، ولا يمكن أن يسمى متكلماً، فكلامه حادث^(٣)، وهو ليس قائماً به، بل يحدثه في محل فيسمع من المحل.

وقد امتدت حبال التأثر إلى استخدام نفس الحجج التي اصطلاح عليها الجهم، من مثل قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾^(٤) فكل مجعول مخلوق^(٥).

وإن كان بشر قد أضاف ما يعزز الفكرة، وهذا ليس بغريب، حين تجد الفكرة التأييد المطلق من الحاكم، مع تبنيتها ومحاولة تعميمها.

وفي مثل هذه الأجواء لا نجد رأياً يذكر لرؤس المعتزلة كواصل بن عطاء ولا العلاف، ولعل الأمر كما يقول صاحب تأريخ الفرق: "وأما مشكلة القرآن فقد رأينا أنها ظهرت عند (الجعد، وجهم) ثم ضعف أمرها وقويت ثانية على يد بشر المريسي أيام الرشيد، ثم على يد ثمامة بن أشرس النميري رئيس المعتزلة في هذا العصر"^(٦).

(١) انظر: الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، ضمن عقائد السلف، ص ١٦، الرد على الجهمية، الدارمي، ضمن عقائد السلف، ص ٨٥، التنبيه والرد، الملطي، ص ٩٣، الملل والنحل، الشهرستاني، ٨١/١.

(٢) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، ٢٧/٣.

(٣) انظر: التبصير في الدين، الاسفراييني، ص ٩٦-٩٧.

(٤) سورة الزخرف : ٣ .

(٥) انظر: الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، ضمن عقائد السلف، ص ١٧، الاختلاف في اللفظ،

ابن قتيبة، ضمن عقائد السلف، علي سامي النشار، وعمار جمعه الطالبي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧١م، ص ٢٥.

(٦) الغرابي، ص ٨٨ .